إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

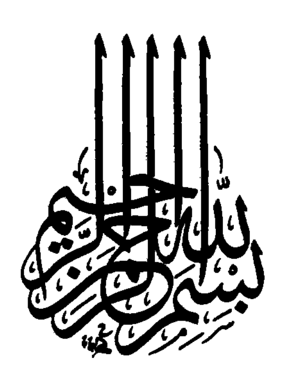
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الأول

دار العاصمة

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

١

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

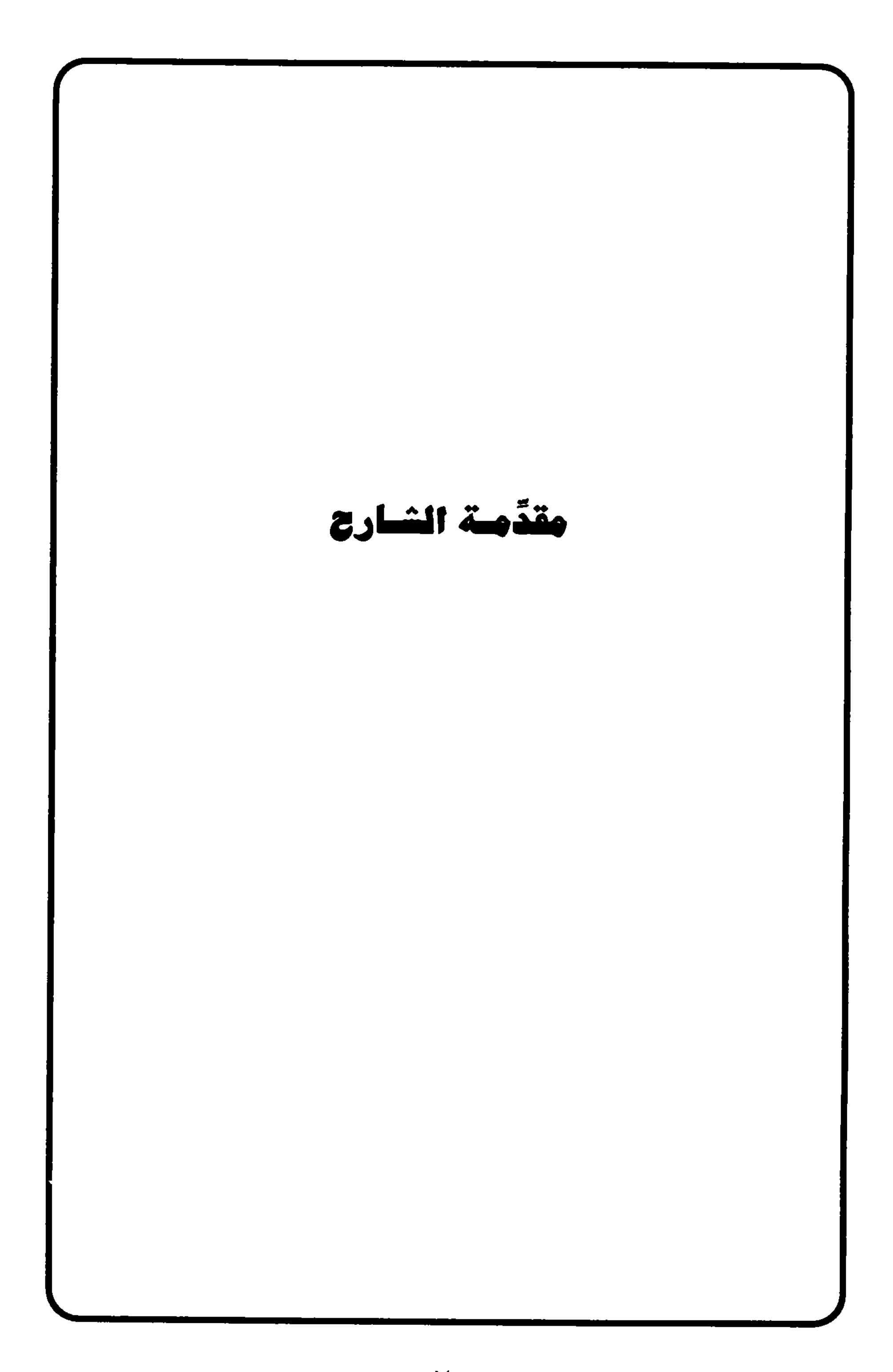
دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الأول

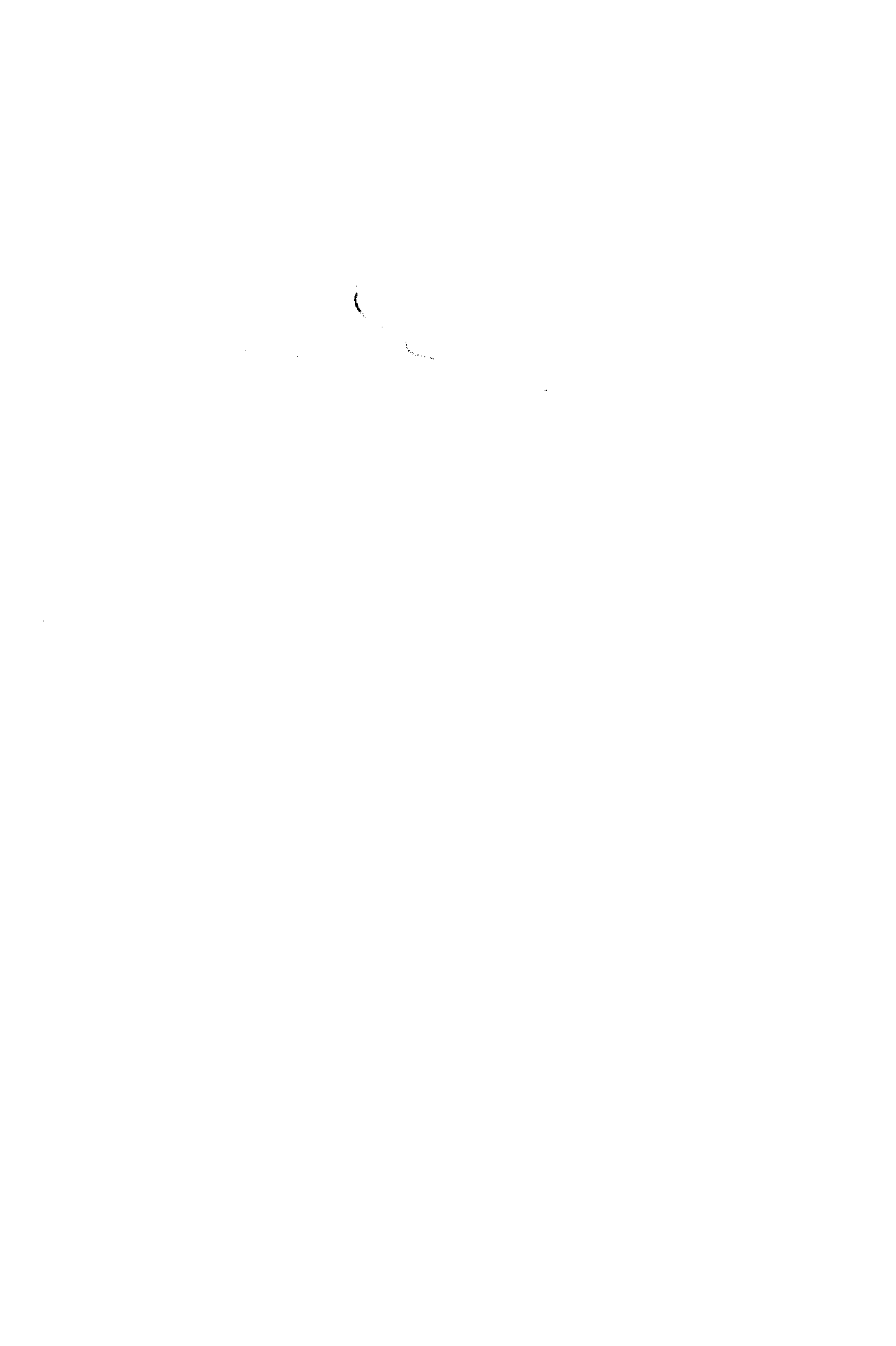
ويشتمل على:

- مقدمة الشارح.
- تعريف علم «أصول الفقه»: موضوعه، استمداده، أهميته وفائدته، حكم تعلمه، وهل يقدم على تعلم الفقه؟ الفرق بين الأصولي والفقيه، والفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، واضعه، نشأته، طرق التأليف فيه مع ذكر المؤلفات فيه.
- المقدمة المنطقية.
- الحكم الشرعي، وأقسامه.
- الواجب، ومسائله.
- المندوب، ومسائله.





مقدّمة الشارح



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علماً، والذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن نظام، وخصَّص من بينها نوع الإنسان بمزيد من الفضل والإنعام، فهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام، وأرشد من شاء منهم إلى طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام؛ ليبينوا لأنفسهم ولغيرهم الحلال والحرام.

وأشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، أفضل خلقه، الذي بيَّن لأمته طريق الاستدلال، المقتدى به فيما كان عليه وفيما أمر به ونهى عنه من أفعال وأقوال، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه نقلة الشرع، وسلَّم تسليماً كثيراً.

أما بعد: فإن كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل» لموفق الدين: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى عام (٦٢٠هـ) يعتبر المرجع الأول في مادة أصول الفقه في كليات الشريعة بجامعات هذه البلاد حماها الله وحرسها من كل سوء.

ولعل السبب في هذا الاهتمام به هو: الصفات والمميزات التي قد لا توجد في غيره من كتب الأصول، والتي منها: أنه غزير العلم، مستعذب اللفظ، مشتمل على محط المهم، قد خلى عن الإغراق في خلاف العلماء في

الحدود والتعاريف التي غالباً ما يذكرها المصنفون في هذا الفن، سليماً من الكلام الذي لا يليق فيما يجب على الله، وما يستحيل عليه، ومن التحسين والتقبيح العقليين، ومن مسائل أخرى تبحث عادة في علم الكلام، سليماً أيضاً من تجريح بعض العلماء الذين يخالفهم مؤلفه فلا ينال من كرامتهم.

كل ذلك مع جزالة في اللفظ، وقوة في التعبير، وسلامة من التعقيد في الغالب، فهو قد جمع قواعد الأوائل، ومستحسنات الأواخر بأحسن العبارات وألطف الإشارات.

ولكنه مع ذلك قد استصعبه كثير من الطلاب، واستغلق عليهم فهمه، وحاروا في كثير من عباراته، وأشكل عليهم كثير من مسائله وإشاراته. فاستخرت الله تعالى في أن أضع له شرحاً أودعه بيان ما استغلق من معانيه، وتوضيح دقائقه، وتحرير مسائله، وبيان مشكله، وتقييد مهمله، وتحليل ألفاظه، والبحث عن أسراره، وإضافة أي شيء يخدمه.

كل ذلك بعبارة سهلة ميسرة للكل، وبأسلوب مفهوم، بعيداً كل البعد عن التعقيدات؛ وذلك بكثرة الأمثلة والتطبيقات التي تجعل علم أصول الفقه من العلوم المحببة لدى نفوس الطلاب.

وقد سلكتُ في ذلك ما يلي:

أولاً: أضع عنواناً للنص الذي سأنقله من الروضة ثم أمهد وأقدم للكلام الذي سيقوله ابن قدامة إن لزم الأمر.

ثم أقول: «قوله» وأقصد ابن قدامة، ثم أكتب كلام ابن قدامة من الروضة الذي يتكلم عن ذلك العنوان بخط واضح، وأضعه بين قوسين كبيرين سواء كان ذلك النص كثيراً أو قليلاً.

ثم أكتب ــ بعد إغلاق القوس ــ كلمة: «ش أقول» من أول السطر، ثم أبدأ بالشرح والبيان والتوضيح لذلك النص.

ثانياً: إذا كان النص الذي يضمه عنوان واحد يحتاج إلى أن أقسم الكلام عنه إلى مسائل: فعلت، أما إذا أمكن بيانه وشرحه بدون ذلك فلا أفعل ذلك.

ثالثاً: إذا كانت المسألة التي تعرض لها ابن قدامة متشعِّبة: أفصِّل القول فيها، وأحرِّر محل النزاع.

رابعاً: إذا أورد ابن قدامة تعريفاً لشيء مما تعرض له فإني أبين رأيي فيه: فإن كان صحيحاً أبين ذلك، مجيباً عن الاعتراضات الموجهة إليه، وإن كان ضعيفاً أبين وجه ضعفه، ثم اختار تعريفاً آخر مع بيان سبب الاختيار.

خامساً: إذا ذكر ابن قدامة مذهباً: ومذهبين في مسألة «ما» فإني أشير إلى بقية المذاهب المهمة فيها ــ إن وجدت ــ وأرجح، وأبين سبب الترجيح.

سادساً: أحياناً أذكر المعنى بعدة عبارات وذلك لتقريب معنى المسألة، أو الدليل، أو الاعتراض، أو الجواب عنه إلى الأذهان.

سابعاً: أحياناً أطيل الكلام في شرح بعض العبارات، واختصر أحياناً أخرى، وسبب ذلك: وضوح عبارة ابن قدامة، أو غموضها: فإن كانت واضحة فلا أطيل شرحها، وإن كانت غامضة فإني أطيل الكلام عنها مع ضرب الأمثلة وذلك لأجل أن يتصور الطالب مراد ابن قدامة حيث إني شرحت هذا الكتاب للطلاب في كلية الشريعة بالرياض، وبعض الكليات الأخرى في مناطق مختلفة، وأعرف ما يستصعبه الطلاب، لذلك اعتنيت بما أراه صعباً على فهم بعض الطلاب أكثر من غيره.

ثامناً: أحرص كل الحرص على بيان مذهب الإمام أحمد بخصوصه، ليعرف الحنبلي مذهب إمامه في الأصول، كذلك أفعل في المذاهب الأخرى ــ على حسب القدرة والاستطاعة ــ .

تاسعاً: أشرح وأبيِّن وأفصِّل القول فيما ورد في الروضة من تعريفات، وأدلة، واعتراضات وأجوبة وأمثلة.

عاشراً: أنبه على ما وقع في الروضة من الغلط، والخطأ والسهو في النقل والعزو.

حادي عاشر: أنبه على فوائد أخرى مستحسنة كجواب عن سؤال، أو مسألة فقهية تعرض لها المصنف ابن قدامة، كما أنبه على أبحاث نافعة، وقواعد مهمة، إلى غير ذلك مما ستراه إن شاء الله مما يعود بالنفع ــ أولاً وآخراً ــ لطالب العلم.

ثاني عشر: أعزو المذاهب والآراء والتعريفات اللغوية والاصطلاحية التي يذكرها ابن قدامة أو أذكرها أنا في الشرح إلى قائليها مع وضع مراجع ذلك.

ثالث عشر: ما ورد في كلام ابن قدامة من حديث، أو أثر، أو لفظة لغوية، أو بيت شعر، أو طائفة، أو مكان، أو غير ذلك مما يغمض على بعض طلاب العلم فهمه، أو إدراكه فإني أقوم بالكلام عنه من حيث «تخريج الحديث، والأثر، وبيان الألفاظ اللغوية، وعزو الأبيات الشعرية إلى قائليها، وتعريف موجز بالطوائف والفرق والأمكنة وذلك من مراجعها الأصلية.

رابع عشر: أعتمد في الاستدلال على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، فإن لم أجد فإني أستدل بالأدلة الأخرى الصحيحة عندي دون تعصب لأي مذهب.

خامس عشر: إذا اعتقدت صحة مذهب أو رأي، أو تعريف في مسألة معينة أصولية أو فقهية فإني لا أقوم بتجريح المخالف في ذلك وإن كان قوله بعيداً عن الصواب، بل التمس له العذر، وأجيب عن أدلته بجواب مقنع مبني على أسس علمية يخلو من التكلف والتعسف؛ قدوة وأسوة بالعلماء العاملين بعلمهم رحمهم الله رحمة واسعة وأسكنهم فسيح جناته.

سادس عشر: أكمل ما لم يذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من جواب عن اعتراض، أو اعتراض على جواب، أو نحو ذلك مما لا يفهم كلامه إلاَّ بذكره.

سابع عشر: وضعت في آخر كل مجلد فهرساً للموضوعات التي وردت فيه، أما الفهارس العامة فهي في آخر الكتاب.

ثامن عشر: لقد أطلت الكلام في شرح هذا الكتاب، وأكثرت من الأمثلة والتطبيقات الفقهية، مع هوامش تبين بعض الألفاظ، وأرقام صفحات المراجع والمصادر، فطال الكتاب، فامتنع أصحاب المكتبات عن طباعته؛ لطوله، فاضطررت إلى حذف بعض الموضوعات، أو اختصارها، وحذف الهوامش كلها، فجاء بثمانية مجلدات كما ترى.

هذا أهم ما ينبغي أن أنبه عليه مما وضعته في هذا الكتاب.

وفعلت ذلك بأسلوب وعبارة سهلة سلسلة ميسرة تكشف عن وجوه المعاني الغامضة الموجودة في المسائل الأصولية الواردة في الروضة، وتقرب للقارىء كل بعيد منها، وفعلت ذلك مقتصداً، غير مختصر اختصاراً يؤدي إلى الإخلال، ولا مطنباً إطناباً يفضي إلى الإملال.

لكن ينبغي للناظر في هذا الكتاب أن لا يسأم من شيء يجده مبسوطاً واضحاً فإني لم أقصد بذلك إلاَّ الإيضاح والبيان والتيسير والنصيحة لمطالعه

وإعانته عن مراجعة غيره في بيانه، وهذا مقصود الشروح، فمن استطال شيئاً من هذا وشبهه فهو بعيد عن الإتقان، بعيد عن الفلاح في شأنه.

ولا ينبغي لطالب التحقيق والتنقيح والإتقان والتدقيق أن يلتفت إلى كراهة أو سآمة ذوي البطالة، وأصحاب الغباوة والمهانة والملالة.

بل الذي ينبغي له أن يفرح بما يجده من العلم مبسوطاً، وما يصادفه من القواعد والفوائد والمشكلات واضحاً، ويحمد الله الكريم على تيسيره، ويدعو لجامعه الساعي في تنقيحه وإيضاحه وبسطه وتقريره.

أسأل الله الكريم أن يوفقنا لمعالي الأمور، ويجنبنا ـ بفضله ـ جميع أنواع الشرور، وأرجو أن يستغني طالب العلم بهذا الكتاب عن كثير من المطولات في أصول الفقه حيث إني أخذت حاصلها وزبدتها والخلاصة منها وجعلته في هذا الكتاب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المصنف ـ ابن قدامة رحمه الله ـ أخذ كتابه هذا وهو «روضة الناظر» من كتب كثيرة من أهمها: «المستصفى» للغزالي، و «العدة» لأبي يعلى، و «التمهيد» لأبي الخطاب، و «الوصول إلى الأصول» لابن برهان، فاعتمدت تلك الكتب في شرحي هذا بالإضافة إلى أني رجعت إلى المراجع الأصولية الأخرى المخطوطة منها والمطبوعة مما سيتبين لك أثناء الشرح. فجمعت تلك المراجع والمصادر فراجعتها في شرحي هذا؛ طلباً لإدراك وجه الصواب في المنقول من الروضة والمعقول، وحرصاً على إيراد ما في هذا الكتاب على وفق إيراد قائله ومؤلفه، فإنه ربما خفي المقصود، أو تبادر إلى الذهن غيره فيتضح ذلك بمراجعة تلك المراجع والمصادر الأصولية.

وسمَّيته بـ: **«إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه ـ على مذهب الإمام أحمد بن حنبل»**.

هذا، وإني أرجو ممن نظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه بعين الإنصاف، ويعرض عن طريق الاعتساف، حيث لا يخلو كلام من خلل إلاَّ كلام من عصمه الله من الزلل. خصوصاً إذا علم هذا الناظر فيه أني لم أقصد بهذا الشرح إلاَّ نفع طلاب العلم، وإعانتهم على فهم روضة الناظر خاصة، وفهم مسائل أصول الفقه عامة وأثرها في الفروع الفقهية.

فإذا اطلع المنصف الحسن الأخلاق الذي اغترف من مشرب الحق على خطأ وقع سهواً، أو نقص أو نحو ذلك: فعليه أن يخبرني حتى أقوم بتصحيحه إن أمكن، وإن لم يمكن: فعليه أن يُصحِّحه مصلحاً لا مفسداً، ومعاوناً لا معانداً، ومعاضداً لا حاسداً؛ ليكسب الأجر والثواب من الله، إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

أسأل الله العلي القدير أن يوفقنا سبيل الرشاد وطريق السداد، وأسأله سبحانه أن ينفع بهذا الكتاب مؤلفه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه، وأن يجعل عملنا في هذا المؤلف وفي غيره صالحاً لوجهه خالصاً، ويجعل سعينا مقرباً إليه مبلغاً إلى رضوانه.

تنبيه: يجب أن تتنبه إلى أني لم أقم بشرح هذا الكتاب «وهو روضة الناظر» إلاَّ بعد أن حققت نصَّه، ووثقت نقوله، وقابلته على ست نسخ مخطوطة والسابعة مطبوعة، وطبع ذلك باسم: «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل» وانتشر في ثلاث مجلدات.

وما فعلت ذلك إلاَّ من أجل أن أقوم بشرح كلام ابن قدامة الصحيح والسليم والخالي من عبث النساخ والطابعين: من تصحيف، أو تحريف، أو سقط، أو زيادة.

وفي مقدمة تحقيقي له تكلمت عن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من حيث: اسمه، نسبه، لقبه، كنيته، مولده، نشأته، رحلاته العلمية، شيوخه، صفاته الخُلقية والخلْقية، عقيدته، مذهبه الفقهي، مكانته وجهوده، ثناء العلماء عليه، شعره، تلامذته، أولاده، وفاته، آثاره العلمية.

وتكلمت ــ أيضاً ــ عن كتاب «روضة الناظر» من حيث: ذكر نسخه المخطوطة، وأماكن وجودها، ووصف كل نسخة، سبب سقوط المقدمة المنطقية من بعض النسخ، تحقيق عنوان الكتاب توثيق نسبته إلى ابن قدامة، محتويات الكتاب وترتيبه، منهجه في تأليفه، مصادره، الكتب التي ألفت حوله، قيمة الكتاب العلمية وما فيه من محاسن، المآخذ عليه.

فإن أردت معرفة تلك الأمور عن كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر» ومؤلفه ابن قدامة فارجع إليه ولا داعي لتكرار ذلك مع أنه مطبوع متداول.

والحمد لله أولاً وآخراً..

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ المشارك
بكلية الشريعة بالرياض. قسم أصول الفقه
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

وها أنا أشرع بالشرح والبيان لروضة الناظر أسأله سبحانه الإعانة وحسن التوفيق، فأقول:

ديباجة الكتاب وافتتاحيته

قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : (بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علماً وفهماً، الحمد لله العلي الكبير العليم القدير الحكيم الخبير، الذي جلَّ عن الشبيه والنظير، وتعالى عن الشريك والوزير، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وصلى الله على رسوله محمد البشير النذير، السراج المنير، المخصوص بالمقام المحمود، والحوض المورود في اليوم العبوس، القمطرير، وعلى أصحابه الأطهار النجباء الأخيار، وأهل بيته الأبرار الذين أذهب الله عنهم الرجس وخصهم بالتطهير، وعلى التابعين لهم بإحسان، والمقتدين بهم في كل زمان).

ش: **أقول:** هذه هي الديباجة والافتتاحية التي افتتح ابن قدامة الروضة بها. ولبيان ما جاء فيها لا بد من عقد مسائل:

- **المسألة الأولى: في قوله «بسم الله الرحمن الرحيم»:**

وللكلام عنها لا بد من ذكر ما يلي:

● **أولاً: سبب ابتداء المصنفات بالبسملة:**

ابن قدامة بدأ بها كعادة غيره من العلماء فإنهم يبدأون مصنفاتهم وكتبهم ورسائلهم بالبسملة وذلك لأمور:

الأمر الأول: التأسي بكتاب الله سبحانه؛ حيث إنه تعالى ابتدأ سور القران بـ «بسم الله الرحمن الرحيم».

قال العلماء: «بسم الله الرحمن الرحيم قَسَمٌ من ربنا أنزله عند رأس كل سورة يقسم لعباده أن هذا الذي وضعت لكم يا عبادي في هذه السورة حق، وإني أفي لكم بجميع ما ضمنت في هذه السورة من وعدي ولطفي وبرِّي».

وقال بعض العلماء: إن «بسم الله الرحمن الرحيم» تضمنت جميع الشرع؛ لأنها تدل على الذات وعلى الصفات. وهو الحق كما ذكر ذلك القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن».

الأمر الثاني: الاقتداء والاتباع للسنة حيث كان النبي ﷺ إذا كتب كتاباً إلى ملك من الملوك أو غيره يبدأ بها.

ذكر القرطبي: أن الأعمش والشعبي رويا أن رسول الله ﷺ كان يكتب «باسمك اللهم» حتى أمر أن يكتب «بسم الله» فكتبها فلما نزل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠] كتب: «بسم الله الرحمن»، فلما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣٠﴾ [النمل: ٣٠] كتبها.

الأمر الثالث: العمل بما أخرجه أبو داود في «سننه»، والخطيب البغدادي في «تاريخه» عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر». ذكر ذلك

العجلوني في «كشف الخفا»، والمناوي في «فيض القدير».

تنبيه: جاء الحديث في رواية «فهو أقطع»، وفي رواية «فهو أجذم»، وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله.

الأمر الرابع: التبرك بالبسملة؛ فإن معنى قولنا «بسم الله» يعني: بدأت بعونه وتوفيقه وبركته، وهذا تعليم من الله عز وجل لعباده ليذكروا اسمه عند افتتاح القراءة أو الكتابة أو غيرهما حتى يكون الافتتاح ببركة الله عز وجل:

• ثانياً: حكم كتابة البسملة على ديوان الشعر:

اتفق العلماء على جواز كتابة البسملة في الكتب والرسائل ــ بل يستحب ذلك ــ لكن هل تكتب على ديوان شعر؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: عدم جواز كتابتها روى مجالد عن الشعبي أنه قال: «أجمعوا ألا يكتبوا أمام الشعر بسم الله الرحمن الرحيم»، وقال الزهري: «مضت السنةَ ألاَّ يكتبوا في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم».

المذهب الثاني: جواز كتابة البسملة في أول كتب الشعر، ذهب إلى ذلك سعيد بن جبير، وأبو بكر الخطيب، وهو مذهب أكثر المتأخرين، وهو الراجح عندي. والله أعلم.

• ثالثاً: كيفية كتابة البسملة:

تكتب «بسم الله» هكذا من غير ألف فلا يقال «باسم الله» بخلاف قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، فإن الألف تكتب هنا فما هو السبب؟.

الجواب: أن (بسم الله) تكتب بغير ألف؛ استغناء عنها بباء الإلصاق في اللفظ والخط؛ لكثرة الاستعمال بخلاف قوله: «اقرأ باسم ربك» فإنها لم تحذف؛ لقلة الاستعمال.

● **رابعاً: إشتقاق الاسم:**

إن الاسم مشتق من السمو وهو العلو والرفعة. وهذا قول الخليل بن أحمد، والزجاج وغيرهما من البصريين.

وقيل: إن الاسم مشتق من السِّمة وهي العلامة؛ لأن الاسم علامة لمن وضع له، وهو قول الفراء وغيره من الكوفيين. فأصل «اسم» على هذا «وسم».

والصحيح: أنه مشتق من السمو وهو العلو؛ لأمور:

الأمر الأول: أن الاسم يسمو بالمسمَّى فيرفعه عن غيره.

الأمر الثاني: أنه يقال في التصغير «سُمي»، وفي الجمع «أسماء» والجمع والتصغير يردَّان الأشياء إلى أصولها، فلا يقال: «وسيم» ولا «أوسام».

الأمر الثالث: أنه موافق لمذهب أهل السنة والجماعة؛ حيث إن من قال بأنه مشتق من السمو وهو العلو، يقول: إن الله لم يزل موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم ولا تأثير لهم في أسمائه ولا صفاته.

أما من قال بأن الاسم مشتق من السِّمة كأن الله سبحانه في الأزل بلا اسم ولا صفة وهذا مذهب بعض الناس، وهو خلاف ما أجمعت عليه الأمة.

● **خامساً: أن (الله) أخص أسمائه سبحانه به:**

إن «الله» أخص أسمائه به سبحانه؛ لأنه لم يتسمَّ باسمه الذي هو الله غيره. وذكر الماوردي في «تفسيره» أنه حكي عن أبي حنيفة رحمه الله قوله: «إن (الله) الاسم الأعظم من أسمائه تعالى؛ لأن غيره لا يشاركه فيه، ولذلك لم يُثنَّ ولم يجمع.

- **سادساً: في اسم «الله» هل هو علم للذات أو هو مشتق؟**

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه اسم علم لذاته غير مشتق من صفة، دليل ذلك: أن أسماء الصفات تكون تابعة لأسماء الذات، فلم يكن بد من أن يختص باسم ذات يكون علماً لتكون أسماء الصفات والنعوت تبعاً.

ودليل آخر: أن الألف واللام من بنية هذا الاسم ولم يدخلا للتعريف؛ لأن حرف النداء يدخل عليه فتقول «يا الله» وحروف النداء لا تجتمع مع الألف واللام التي للتعريف، ألا ترى أنك لا تقول: (يا الرحمن)، ولا تقول: (يا الرحيم) بخلاف: «يا الله» فيقال فيه ذلك فيدل على أن (أل) من بنية الاسم.

المذهب الثاني: أنه اسم مشتق من (إلٰه) صار باشتقاقه عند حذف همزه وتفخيم لفظة (الله)، وهو قول كثير من أهل العلم.

ثم اختلف هؤلاء فيما اشتق منه (إلٰه) على قولين:

القول الأول: أنه مشتق من الألوهية وهي العبادة من قولهم: (فلان يتألّه) أي: يتعبّد.

ذكر الماوردي في «تفسيره» أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ: «ويذرك وإلٰهتك» أي: وعبادتك.

القول الثاني: أنه مشتق من (الوله)؛ لأن العباد يأهلون إليه في حوائجهم ويتضرعون إليه عند شدائدهم فقيل للمألوه إليه (إلٰه) كما قيل للمؤتم به: إمام.

● **سابعاً: في «الرحمن الرحيم»:**

«الرحمن الرحيم» اسمان من أسماء الله تعالى. والرحيم مشتق من صفته: «الرحمة».

وأما «الرحمن» فقد اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول: أنه اسم لا اشتقاق له، فليس هو بعربي محض، يدل على ذلك أمور:

الأول: أنه من أسماء الله المختصة به سبحانه.

الثاني: أن قريشاً ــ وهم فصحاء العرب ــ لم يعرفوه حتى ذكر لهم قال تعالى في ذلك: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ﴿٦٠﴾﴾ [الفرقان: ٦٠]، فلو كان مشتقاً من الرحمة: لم تنكره قريش حين سمعوه.

الثالث: أنه لو كان مشتقاً من الرحمة: لا تصل بذكر المرحوم فيجوز أن يقال: «الله رحمٰن بعباده» ولكن هذا لا يقال، بل يقال: «الله رحيم بعباده» فاختلف اسم (رحمن) عن (رحيم).

المذهب الثاني: أنه مشتق من الرحمة مثل «الرحيم» إلاَّ أن «الرحمن» أشد مبالغة من «الرحيم»، وذلك لأن «الرحمن» معروف الاشتقاق والتصريف في كلام العرب، والأعجمي لا معنى له في كلام العرب. قال الشنفري:

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ... ألا قضب الرحمن ربي يمينها

وقال سلامة بن جندل:

وعجلتم علينا حجتين عليكم ... وما يشاء الرحمن يعقد ويطلق

فلو كان «الرحمن» لا معنى له عند العرب: ما ورد في شعرهم.

ومعنى «الرحمن»: ذو الرحمة الذي لا نظير له فيها، فلذلك لا يثنى ولا يجمع، كما يثنى ويجمع «الرحيم».

إلاَّ أن أصحاب هذا المذهب اختلفوا هل «الرحمن» و «الرحيم» مشتقان من رحمة واحدة أو لا؟ على قولين:

القول الأول: أنهما مشتقان من رحمة واحدة. وجعل لفظ «الرحمن» أشد مبالغة من الرحيم.

والرحمة: هي النعمة على المحتاج قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، يعني: نعمة عليهم. وإنما سُمِّيت النعمة رحمة؛ لحدوثها عن الرحمة*.

القول الثاني: أنهما مشتقان من رحمتين. الرحمة التي اشتق منها الرحمن غير الرحمة التي اشتق منها الرحيم ليصبح امتياز الاسمين وتغاير الصفتين.

وأصحاب هذا القول اختلفوا في الرحمتين ما هما؟

فذهب بعضهم إلى أن (الرحمن) مشتق من رحمة الله لجميع خلقه، و (الرحيم) مشتق من رحمة الله لأهل طاعته.

وذهب البعض الآخر إلى أن «الرحمن» مشتق من رحمة الله تعالى لأهل الدنيا والآخرة، و «الرحيم» مشتق من رحمته لأهل الدنيا دون الآخرة.

وذهب فريق ثالث منهم إلى أن «الرحمن» مشتق من الرحمة التي يختص الله تعالى بها دون عباده، و «الرحيم» مشتق من الرحمة التي يوجد في العباد مثلها.

هذا ما يلزم من الكلام عن «بسم الله الرحمن الرحيم» هنا. وسيأتي إن

شاء الله البحث فيها من حيث: هل هي آية أو ليست بآية؟ وذلك في الأصل الأول من أصول التشريع وهو «الكتاب».

● **المسألة الثانية: في قوله «رب زدني علماً وفهماً»:**

هذا دعاء قاله ابن قدامة ليزيده الله عز وجل علماً وفهماً للنصوص الشرعية.

وقد اقتبسه من قوله تعالى ــ مخاطباً نبيه عليه الصلاة والسَّلام ــ: ﴿فَتَعَالَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤]، فنهى الله عز وجل نبيه عليه الصلاة والسَّلام ألاَّ يلقي القرآن إلى الناس قبل أن يأتيه بيان تأويله، وأمره أن يسأله زيادة العلم حتى يصدر الحكم الصحيح.

مما يدل على ذلك سبب نزول الآية حيث قال الحسن ــ كما ذكره القرطبي في «تفسيره»، أنزلت في رجل لطم وجه امرأته فجاءت إلى النبي ﷺ تطلب القصاص فجعل النبي ﷺ القصاص لها، فنزل قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤].

ولهذا قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤] أي: فهماً؛ لأنه عليه السلام حكم بالقصاص وخالفه الله عز وجل.

وفُسِّر العلم بالفهم هنا، وابن قدامة قد عطف الفهم على العلم مع أن معناهما واحد؛ زيادة في التأكيد.

و «الرب» المصلح للشيء يقال: «ربيت الشيء أربه رباً وربابة» إذا أصلحته وقمت عليه، ورب الشيء: مالكه فالله عز وجل مالك العباد ومصلحهم ومصلح شؤونهم، ومصدر الرب من الربوبية وكل من ملك شيئاً فهو ربه.

● **المسألة الثالثة: في قوله: «الحمد لله»:**

ولبيان ذلك لا بد من ذكر ما يلي:

● **أولاً: سبب ذكر الحمد له بعد البسملة:**

ذكر ابن قدامة الحمد له بعد البسملة كغيره من العلماء لأمور:

الأول: الاقتداء بكتاب الله تعالى حيث ورد: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ١، ٢]، وذلك في الفاتحة.

الثاني: العمل بما أخرجه أبو داود، وابن ماجة، والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله أقطع». وفي رواية: (بالحمد فهو أقطع) وفي رواية: (كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد فهو أجذم)، ذكره المناوي في «فيض القدير»، والعجلوني في «كشف الخفا»، والنووي في «المجموع شرح المهذب».

ومعنى (أقطع) أي: ناقص قليل البركة وكذلك «أجذم» بمعناه.

● **ثانياً: حكم البدء بالحمد له في التأليف وغيره:**

قال العلماء ــ رحمهم الله ــ: يستحب البداءة بالحمد لله لكل مصنِّف، ودارس، ومدرس، وخطيب، وخاطب، ومزوج، ومتزوج، وبين يدي سائر الأمور المهمة.

نقل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قوله: أحب أن يقدم المرء بين يدي خِطبته وكل أمر طلبه حمد الله تعالى والثناء عليه سبحانه والصلاة على رسول الله ﷺ.

- **ثالثاً: معنى «الحمد» وهل بينه وبين الشكر فرق؟**

معنى (الحمد) هو الثناء الكامل على المحمود بجميل صفاته وأفعاله على قصد التعظيم.

وقيل: الحمد: الثناء بالوصف الجميل على جهة التفضيل.

فإن قلت: ما الفرق بين «الحمد» و «الشكر»؟

قلت: اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن هناك فرقاً بينهما فالحمد هو: ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق إحسان.

أما الشكر: فهو ثناء المشكور بما أولي من الإحسان.

وعلى هذا يكون «الحمد» أعم من «الشكر»؛ وذلك لأن «الحمد» يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر، والشكر مخصوص إنما يكون مكافأة لمن أولاك معروفاً فصار الحمد أعم؛ لأنه يزيد على الشكر، وهذا مذهب كثير من العلماء.

وبعضهم فرق من وجه آخر وهو: أن الحمد يكون باللسان خاصة. أما الشكر فيكون باللسان وبالجوارح وبالقلب.

وعلى هذا: يكون «الشكر» أعم من «الحمد».

المذهب الثاني: أنه لا فرق بينهما فمعناهما واحد، وهو مذهب أبي جعفر الطبري، وأبي العباس المبرد.

والصحيح هو الأول. والله أعلم.

● **رابعاً: في سبب اقتران الحمد بلفظ الجلالة «الله»:**

إنك دائماً تجد «الحمد» مقروناً بلفظ الجلالة (الله) فيقال: (الحمد لله).

ولا يقال (الحمد للرحمن) أو (الحمد للرحيم)، فما سبب اختصاص ذلك به دون سائر أسمائه تعالى؟

السبب في ذلك: أن «الله» أخص أسمائه به تعالى فهو علم للذات، ولأنه الاسم الأعظم من أسمائه سبحانه؛ لأن غيره لا يشاركه فيه كما قال أبو حنيفة رحمه الله وغيره من العلماء كما سبق.

لهذا أراد المؤلفون وغيرهم ممن بدأوا (بالحمدلله) أن يتبركوا بهذا الاسم العظيم.

● **المسألة الرابعة: في قوله: «العلي الكبير»:**

هذان اسمان من أسماء الله عز وجل قد جمعهما في قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ۝٦٢﴾ [الحج: ٦٢].

والعلي: فعيل من العلو والعلاء، والعلاء: الرفعة والسناء والجلال تقول العرب: «فلان ذو علاء» إذا كان جليلاً عظيم الشأن والقدر، قال الحارث بن حلزة:

أو منعتم ما تسألون فمن حدّ ... ثتموه له علينا العلاء

وقال الخليل بن أحمد: «الله عز وجل هو العلي الأعلى المتعالي ذو العلاء والعلو» فالله هو العالي على كل شيء بقدرته.

«الكبير» ذو الكبرياء، والكبرياء عبارة عن كمال الذات أي: له الوجود المطلق أبداً وأزلاً فهو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء أي: الباقي بعد فناء خلقه.

وقيل: الكبير: الموصوف بالعظمة والجلال وكبر الشأن.

● **المسألة الخامسة: في قوله: «العليم القدير»:**

هما اسمان من أسماء الله تعالى قد جمعهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ۝٧٠﴾ [النحل: ٧٠].

و «العليم» على وزن «فعيل» صيغة للمبالغة والتكثير في المعلومات في خلق الله تعالى فهو سبحانه عليم بكل شيء سواء أكان صغيراً أم كبيراً، لا يخفى عنه خافية في الأرض ولا في السماء يعلم دبيب النمل في الليلة الظلماء.

و (القدير) أي: قدير على كل شيء، فهو سبحانه قدير وقادر ومقتدر على كل ممكن يقبل الوجود والعدم فله سبحانه قدرة بها فعل ويفعل ما يشاء على وفق علمه واختياره فلا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء.

وعبَّر ابن قدامة بـ«القدير» ولم يقل «القادر»؛ لأن القدير أبلغ في الوصف من القادر.

وقال بعض العلماء: بل القادر والقدير بمعنى واحد. والله أعلم.

● **المسألة السادسة في قوله: «الحكيم الخبير»:**

هما اسمان من أسمائه سبحانه قد ذكرهما الله عز وجل معاً في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٨﴾ [الأنعام: ١٨].

و (الحكيم) أي: المحكِم وعبَّر بـ«الحكيم» عن «المحكم» من باب الصرف من «مفعِل» إلى «فعيل» كما صرف من «مسمِع» إلى «سميع»، وصرف «مؤلِم» إلى «أليم» وهو الذي أفعاله محكمة متقنة لا تفاوت فيها ولا اضطراب.

وقيل: معنى الحكيم أي: الحاكم وبينهما مزيد المبالغة.

وقيل: معنى الحكيم: المانع من الفساد، ومنه قول العرب: «أحكم اليتيم عن كذا» أي: أمنعه، وسُمِّيت الحكمة من هذا؛ لأنها تمنع صاحبها من الجهل.

و «الخبير» أي: خبير بكل شيء مما يجري في الملك والملكوت، فعنده خبر كل شيء صغيراً أو كبيراً.

● المسألة السابعة: في قوله: «الذي جلَّ عن الشبيه والنظير»:

«الذي» يعود إلى «الله» ومعناه: «الحمد لله الذي جل...».

«جل» أي: ارتفع وسما وعلا وعظم.

والمعنى: أن الله أعظم من كل شيء، صغر من دون جلاله كل كبير، فهو أجلّ وأكبر من أن يكون شيء يشبهه أو يكون نظيراً له أو مثله.

قال الأصمعي: ولا يقال: «الجلال» إلاَّ لله عز وجل، وقيل غير ذلك.

● المسألة الثامنة في قوله: «وتعالى عن الشريك والوزير»:

«تعالى»: المستعلي على كل شيء بقدرته وقهره، قال تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: ٩]، قال الفراء: «يقال تعالى الله، والله المتعالي، ولا يستعمل المصدر من تعالى؛ لأن العرب لم تتكلم به».

«الشريك» هو الذي يشارك غيره في ملك شيء.

فالله عز وجل لا يشاركه أحد في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فهو المتفرد بخلق هذا الكون وهو وحده الذي يصرفه كيف شاء قال تعالى:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١ ــ ٤].

«الوزير» هو الذي يؤازر غيره في حمل ثقيل، أو يحتاجه غيره في نصح أو إرشاد أو إبداء رأي في أمر من الأمور.

فالله عز وجل تقدس أن يكون له وزير، فهو الذي يقضي بأمره المتفرد، وهو الذي يعلم مصالح العباد والبلاد عاجلاً وآجلاً فيقضي بها دون اللجوء إلى غيره سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون.

● المسألة التاسعة في قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»:

هذه الآية الحادية عشرة من سورة الشورى. ولبيان ذلك لا بد من ذكر ما يلي:

● أولاً: معناه:

معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أي: أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فخصائص الرب سبحانه لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته؛ فإن الله ليس كذاته ذات، ولا كإسمه إسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة.

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، أي: يسمع الأقوال والأصوات مهما كانت، ويبصر الأفعال والأعمال، فلا يعزب عنه مثقال ذرة ولا دبيب نملة إلاَّ يعلمها ويسمعها ويبصرها.

● **ثانياً: الإشكال الحاصل في قوله: «ليس كمثله شيء»:**

أشكل هذا على العلماء فاختلفوا في توجيهه على وجوه:

الأول: أن الكاف صلة زائدة، وقد زيدت للتوكيد، وعلى هذا يكون المعنى: «ليس مثله شيء».

الثاني: أن «مثل» هو الزائد، وزيد للتوكيد. وعلى هذا يكون المعنى «ليس كهو شيء».

الثالث: أنه ليس هناك شيء زائد: فالكاف والمثل من أصل الكلام جاء من باب قولهم: «مثلك لا يفعل كذا» أي: أنت لا تفعله، وأتى بالمثل للمبالغة في نفي المثل، والمعنى يكون على هذا: ليس كمثله مثل لو فرض المثل فكيف وأنه لا مثل له.

والراجح هو الأول؛ وذلك لأن زيادة حرف معروف عند العرب، ولا يخفى عنهم إذا خوطبت به، نقل عن أوس بن حجر قوله شعراً:

ليس كمثل الفتى زهير   خلق يوازيه في الفضائل

أما الثاني؛ فقد جعل المزيد هو «مثل» ومثل اسم، والقول بزيادة الحرف للتوكيد أولى من القول بزيادة الاسم فكان الثاني بعيداً.

أما الثالث؛ فإنه ينفي أن هناك زيادة، والكلام فيه زيادة كما قال معظم العلماء. والله أعلم.

تنبيه: قد اختصرت الكلام عن هذه الأسماء والصفات الواردة في كلام ابن قدامة؛ لأن معناها لا يخفى على جل طلاب العلم، أما غيرهم فإن ما ذكر يغنيهم عن غيره، ومن أراد التوسع في ذلك فليراجع كتب العقيدة والتفسير.

● **المسألة العاشرة: في قوله: «وصلى الله على رسوله محمد»:**

وللكلام عنه لا بد من ذكر ما يلي:

● **أولاً: في معنى الصلاة على النبي ﷺ:**

الله عز وجل أمر عباده بالصلاة والسلام على رسولنا محمد دون غيره من الأنبياء؛ تشريفاً له فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وأصل الصلاة في اللغة: الدعاء، قاله جماهير أهل اللغة. وقيل غير ذلك.

والصلاة من الله ـ تعالى ـ: الرحمة والمغفرة والرضوان، والثناء على نبيه عند الملائكة.

والصلاة من الملائكة هي: دعاؤهم واستغفارهم وتبريكهم عليهم قال تعالى: ﴿وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [الشورى: ٥].

وذكر ابن العربي في «أحكام القرآن» أنه روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي صلَّى فيه، اللهم صل عليه، اللهم ارحمه».

والصلاة من الأمة: الدعاء والتعظيم لأمره.

وكيفية الصلاة على النبي ﷺ روايات رويت عنه عليه الصلاة والسَّلام ذكرها الإمام مالك في «الموطأ»، والإمام مسلم في «صحيحه» فليرجع إليهما.

● ثانياً: تسميته ﷺ بـ «محمد»:

قال أهل اللغة ومنهم الجوهري في «الصحاح»: رجل محمد ومحمود: إذا كثرت خصاله المحمودة، قال ابن فارس في «المجمل»: «وبذلك سُمِّي رسول الله ﷺ محمداً». يعني: ألهم الله تعالى أهله أن يسمُّوه بذلك لما علم الله سبحانه بما فيه من كثرة الخصال المحمودة.

يدل على ذلك: ما قاله الأعشى:

إليك أبيت اللعن كان كلالها ‌ ‌ ‌ ‌ إلى الماجد القرم الجواد المحمَّد

والقرم ـ بفتح القاف ـ: السيد.

● ثالثاً: في سبب ذكر ابن قدامة الصلاة على النبي بعد البسملة والحمد لله:

ذكر ابن قدامة بعد البسملة والحمدلة الصلاة على رسول الله ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الانشراح: ٤] قال الشافعي رحمه الله: أخبرنا ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: معناه: «لا أذكر إلاَّ ذكرت معي أشهد أن لا إلٰه إلاَّ الله وأشهد أن محمداً رسول الله».

● رابعاً: في فضل الصلاة على النبي ﷺ:

الصلاة على النبي ﷺ من أفضل العبادات روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً».

وكانت أفضل العبادات؛ لأن الله تولاها هو وملائكته، ثم أمر بها المؤمنين، وسائر العبادات ليست كذلك.

روى سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: الدعاء يحجب دون السماء حتى يصلى على النبي ﷺ، فإذا جاءت الصلاة على النبي ﷺ رفع الدعاء».

ونقل القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» عن بعض العلماء قوله: من أراد أن يسأل الله حاجة فليبدأ بالصلاة على النبي ﷺ، ثم يسأل الله حاجته، ثم يختم بالصلاة على النبي ﷺ فإن الله تعالى يقبل الصلاتين وهو أكرم من أن يرد ما بينهما.

• خامساً: في فضل النبي ﷺ على غيره من الأنبياء:

أمره سبحانه بالصلاة على النبي ﷺ في آية الأحزاب السابقة، دون سائر الأنبياء يدل على أنه أفضل الخلق وخيرهم كلهم من الملائكة والآدميين وقد صرح ﷺ بذلك ــ وهو لا ينطق عن الهوى إن هو إلاَّ وحي يوحى ــ.

من ذلك: ما أخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر».

ومن ذلك: ما رواه أبو هريرة أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «فُضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلَّت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلتُ إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون». قال المناوي في «فيض القدير»: «أخرج هذا الحديث مسلم والترمذي».

• سادساً: في حكم الصلاة على النبي ﷺ في كل حين:

أجمع العلماء على أن الصلاة على النبي ﷺ فرض في العمر مرة. واختلف في الصلاة عليه في كل حين هل هي واجبة أو مندوب إليها؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الصلاة على النبي ﷺ تعتبر من السنن المؤكدة التي لا يسع للمسلم تركها ولا يغفل عنها إلاَّ من لا خير فيه.

المذهب الثاني: أن الصلاة عليه واجبة، واختلف القائلون بذلك:

فمنهم من قال: تجب الصلاة على النبـي كلما جرى ذكره.

ومنهم من قال تجب في كل مجلس مرة واحدة، وإن تكرر ذكره.

والمختار عندي هو الصلاة عليه ﷺ عند كل ذكر؛ احتياطاً لما ورد في ذلك من الأخبار. والله أعلم.

● المسألة الحادية عشرة في قوله: «البشير النذير، السراج المنير»:

هذه أربعة أسماء للرسول ﷺ قد جمعها الله عز وجل مع غيرها في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٦].

و «البشير» هو المبشر للمؤمنين برحمة الله والخير والأجر والجنة.

والتبشير هو الإخبار بما يظهر أثره على البشرة ـ وهو ظاهر الجلد ـ لتغيرها بأول خبر يرد عليك.

والغالب أن «التبشير» يستعمل في السرور مقيداً بالخير المبشر به، وغير مقيد.

ولا يستعمل في الشر والغم إلاَّ مقيداً منصوصاً على الشر المبشر به كما قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾﴾ [آل عمران: ٢١].

و «النذير» هو المنذر للعصاة والمكذبين من النار وعذاب الخلد.

و «السراج» هو الهادي من ظلم الضلالة، فالرسول ﷺ كالمصباح الذي يستضاء به قال كعب بن زهير:

إن الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول

و «المنير» هذا وصف للسراج؛ لأن من السرج ما لا يضيء، وذلك إذا قل فتيله أو قل زيته. جاء في كلام بعض الناس: «ثلاثة تضني: رسول بطيء، وسراج لا يضيء، ومائدة ينتظر لها من يجيء».

وقال بعض العلماء: «السراج المنير» أي: «وذا سراج منير أي: كتاب نيِّر أي مضيء».

تنبيه: ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا بعض أسماء النبي ﷺ.

وأسماؤه ﷺ كثيرة منها: الرسول، والمرسَل، والبشير، والنذير، والسراج، والمنير، ومحمد، وقد سبقت.

ومنها «المرسل» ـ بكسر السين ـ لأنه عليه السلام لا يعم بالتبليغ مشافهة، فلا بد من الرسل ينوبون عنه ويتلقون منه.

ومنها «النبي» وهو غير مهموز من النبوة وهو المرتفع من الأرض، فهو ﷺ مخبر عن الله تعالى رفيع القدر عنده.

ومنها «المصدِّق» حيث كان مصدقاً بجميع الأنبياء قبله، قال تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ﴾ [آل عمران: ٥٠].

ومنها «الأمي» وهو الذي لا يقرأ ولا يكتب كما خرج من بطن أمه، وهو الصحيح من الأقوال التي قيلت في ذلك.

ومنها: «الشهيد» وذلك لشهادته على الخلق في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ومنها «الرحمة» لأن الله تعالى رحم الأمة به ﷺ وذلك في الدنيا من

العذاب وفي الآخرة بتعجيل الحساب وتضعيف الثواب، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ومنها «الطيب» حيث سلم عن خبث القلب حين رميت منه العلقة السوداء، وسلم عن خبث القول فهو الصادق المصدق، وسلم عن خبث الفعل فهو كله طاعة.

ومنها «المصطفى» و «المؤمن» و «الحكيم» و «النقيب» و «الأمين» و «إذن خير» و «منصور» و «الرؤوف» و «الرحيم» و «الصاحب» و «الشفيع» و «المتوكل» و «أحمد» و «الماحي» و «الحاشر» و «المقفى» و «نبي التوبة» و «عبد الله»، و «قاسم»، و «المبارك» و «مزمل» و «مدثر» و «الكريم» و «الواضع» و «الرافع» و «خاتم النبيين» وغيرها وهي واضحة المعنى.

● المسألة الثانية عشرة في قوله: «المخصوص في المقام المحمود»:

اختلف الناس في المقام المحمود الذي اختص به نبينا محمد ﷺ على أقوال:

القول الأول: أن المقام المحمود هو الشفاعة للناس يوم القيامة ذهب إلى ذلك عبد الله بن عمر وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم. وهو الحق عندي لما يلي:

الأول: ما أخرجه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل عن قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩] فقال: «هي الشفاعة» قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

الثاني: ما أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة

وأبـي سعيد الخدري أن النبـي ﷺ قال: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبـي يومئذٍ آدم ومن سواه إلاَّ تحت لوائي، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر، قال: فيفزع الناس ثلاث فزعات فيأتون آدم فيقولون: أنت أبونا فاشفع لنا إلى ربك فيقول: أنا أذنبت ذنباً فأهبطت به إلى الأرض ائتوا نوحاً. فيقول: إني دعوت على أهل الأرض دعوة فأهلكوا ولكن اذهبوا إلى إبراهيم فيأتون إبراهيم فيقول: إني كذبت ثلاث كذبات ثم قال رسول الله ﷺ: ما منها كذبة إلاَّ ما حل بها عن دين الله، ولكن أئتوا موسى فيأتون موسى فيقول: إني قد قتلت نفساً، ولكن أئتوا عيسى فيقول: إني قد عبدت من دون الله، ولكن ائتوا محمداً، فيأتوني فأنطلق معهم. قال ابن جدعان: قال أنس: فكأني انظر إلى رسول الله ﷺ قال: «فآخذ بحلقة باب الجنة فأقرعها فيقال من هذا؟ فيقال: محمد فيفتحون لي ويرحبون فيقولون مرحباً فأخر ساجداً لله فيلهمني من الثناء والحمد فيقال لي: ارفع رأسك، وسل تعط، واشفع تشفع، وقل يسمع لقولك. وهو المقام المحمود الذي قال الله فيه: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ۝٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩].

الثالث: ما أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «إن الناس يصيرون يوم القيامة جثياً كل أمة تتبع نبيها تقول يا فلان اشفع يا فلان اشفع حتى تنتهي الشفاعة إلى النبـي ﷺ فذلك يوم يبعثه الله المقام المحمود».

القول الثاني: أن المقام المحمود هو إعطاؤه عليه السلام لواء الحمد يوم القيامة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه لا تنافي بين ذلك وبين القول الأول،

فإنه يكون بيده لواء الحمد ويشفع، قاله بعض العلماء منهم القرطبي في «التذكرة».

القول الثالث: أن المقام المحمود هو أن يجلس اللَّهُ محمداً ﷺ على كرسيه معه. هذا القول نسبه الطبري في «تفسيره» إلى مجاهد ـ رحمهما الله تعالى ـ.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه على فرض صحة الأحاديث الواردة في ذلك إلاَّ أنه يمكن تأويلها بأنه تعالى يجلسه مع أنبيائه وملائكته.

● المسألة الثالثة عشرة في قوله: «والحوض المورود»:

الله عز وجل قد أكرم نبينا محمداً ﷺ بحوض قد أعطيه إياه في القيامة طوله: كما بين «أيله» و «صنعاء»، وآنيته: عدد نجوم السماء، أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، وأطيب من ريح المسك، من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً.

ويرد عليه الناس بعد الحساب على الأرجح؛ لأن الناس بعد قيامهم في الموقف قد نالهم شيء من التعب والضيق والحرج فيكونون في حاجة لورود الحوض.

والأحاديث الواردة في ذكر الحوض بلغت حد التواتر رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابياً، وقد ذكر تلك الأحاديث القرطبي في «التذكرة» وابن أبي العز الحنفي في «شرح الطحاوية».

وقد أنكر حوض النبي ﷺ بعض الفرق والطوائف؛ عناداً ومكابرة للحق. والله أعلم.

● **المسألة الرابعة عشرة في قوله: «في اليوم العبوس القمطرير»:**

في اليوم: جار ومجرور متعلقان بـ«المخصوص» تقدير الكلام: «المخصوص في يوم تعبس فيه الوجوه من شدّة هوله بمقام محمود وحوض مورود وذلك تخفيفاً عنه وعن أمته».

وكلام ابن قدامة مقتبس من قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۝١٠﴾ [الإنسان: ١٠].

و«العبوس» صفة لليوم. ومعناه: يوم تعبس فيه الوجوه من هوله وشدَّته قال ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ: يعبس الكافر يومئذٍ حتى يسيل منه عرق كالقطران.

و «القمطرير»: هو أشد ما يكون من الأيام وأطوله في البلاء كما قال الأخفش رحمه الله.

وقال مجاهد رحمه تعالى: إن العبوس يكون بالشفتين، والقمطرير بالجبهة والحاجبين فجعلها من صفات الوجه المتغير من شدائد ذلك اليوم.

وقال أبو عبيدة: يقال رجل قمطرير، أي: منقبض ما بين الحاجبين.

وقيل غير ذلك وقول الأخفش هو الأولى. والله أعلم.

● **المسألة الخامسة عشرة في قوله: «وعلى أصحابه الأطهار» ولبيانه لا بد مما يلي:**

أولاً: حقيقة الصحابي.

بعد الصلاة على النبي ﷺ دعا ابن قدامة لأصحابه رضوان الله عليهم.

و «أصحابه» جمع صحابي، والصحابي هو: مسلم طالت صحبته مع النبي ﷺ متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق صاحب عليه عرفاً بلا تحديد. هذا عند جمهور الأصوليين.

أما عند المحدثين فالصحابي هو: كل مسلم رأى رسول الله ﷺ.

وبذلك قطع الإمام البخاري في ذلك سواء جالسه أم لا.

وحكى ابن الصلاح في «مقدمته» عن أبي المظفر السمعاني المروزي أنه قال: أصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة، ويتوسَّعون حتى يعدُّون من رآه مرة واحدة من الصحابة. وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ أعطوا كل من رآه حكم الصحبة.

وقيل: إن الصحابي هو: من لقي الرسول ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام والصحيح هو الأول ـ وهو تعريف جمهور الأصوليين ـ .

أما التعريفات الأخرى فهي صحيحة من حيث اللغة؛ فإن الصاحب في اللغة تعم القليل والكثير كالزيادة فإنها توصف بالقلة وبالكثرة فيكون الصاحب كل من لقي ولو قليلاً.

ثم إن الصحابي جاء بياء النسب فلا يتأتى فيه ذلك؛ لأن العرف والشرع خصه لملازم طويل الصحبة، فقد تقرر في عرف اللغة عدم استعمال هذه التسمية إلاَّ فيمن كثرت صحبته، والعرف مقدم على اللغة.

وقد تكلمت عن الصحابي واختلاف العلماء في ذلك وأثر هذا الخلاف في كتابي: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف دراسة نظرية تطبيقية».

ثانياً: في معرفة الصحابي:

نعرف الصحابي بطرق ذكرها أصحاب علم الحديث مثل ابن الصلاح في «مقدمته» وغيره. من أهم هذه الطرق ما يلي:

الأول: يعرف أنه صحابي عن طريق التواتر كالخلفاء الراشدين وغيرهم.

الثاني: الاستفاضة أو الشهرة القاصرة عن التواتر بأن هذا صحابـي.

الثالث: أن يروى عن آحاد الصحابة أن هذا صحابـي.

الرابع: أن يعرف أنه صحابـي بقوله وإخباره عن نفسه بعد ثبوت عدالته بأنه صحابـي. وسيأتي لذلك زيادة بيان في مبحث السنة إن شاء الله.

ثالثاً: في إطلاق لفظ الصاحب:

يطلق لفظ الصاحب على من اعتنق مذهباً أو رأياً فيقال: «أصحاب الشافعي» و «أصحاب الإمام أحمد» جمعه: صحب، وأصحاب، وصحاب.

وإطلاق الفقهاء ذلك وقولهم: «قال أصحاب أحمد» مجاز مشهور وذلك للموافقة بينهم وشدة ارتباط بعضهم ببعض كالصاحب حقيقة.

رابعاً: وصف ابن قدامة رحمه الله الصحابة بالطهر وهو التنزه عن كل رجس ونجس ودنس، ومن كل فسق وباطل، والكف عن كل إثم. وهم كذلك على ما سيأتي من بيان خصائص ومميزات قد ميزهم الله بها عن بقية الأمة.

● المسألة السادسة عشرة في قوله: «النجباء الأخيار»:

وصف ابن قدامة رحمه الله الصحابة بأنهم نجباء، والنجباء: جمع نجيب، والنجيب هو: الفاضل الكريم السخي يقال: «رجل نجيب» أي: كريم بيِّن النجابة.

والصحابة هم كذلك لم يبخلوا ــ في سبيل الله ــ بأي شيء: بأنفسهم وأموالهم وأولادهم، فهم جاهدوا مع الرسول ﷺ بكل ما يملكون من أجل نصرة الحق.

ووصفهم ابن قدامة بأنهم أخيار وهم كذلك: فهم أخيار الأمة،

اختارهم الله عز وجل ليكونوا صحابة رسول الله ﷺ. فإن لهم خصائص ومميزات يتميزون بها عن سائر الأمة مما جعلهم خيارهم؛ من هذه الخصائص والمميزات ما يلي:

أولاً: الاتفاق على أن أصحابه ﷺ كلهم عدول لا ترد شهادتهم ولا يطعن في روايتهم متى ثبتت عنهم، ذكر إجماع الأمة على ذلك ابن الصلاح في «مقدمته»، وذكر إجماع أهل السنة والجماعة على ذلك ابن عبد البر في «الاستيعاب»، نذكر من أدلة ذلك:

١ ــ ثناء الله عز وجل عليهم في آيات كثيرة منها، قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله سبحانه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣] وهو خطاب للصحابة الموجودين في زمنه ﷺ كما قال جمهور المفسرين. وقوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ﴾ [الفتح: ٢٩].

٢ ــ ما ورد من أحاديث للنبي ﷺ أثنت على الصحابة وبينت أنهم خير الناس وأنهم حصن الأمة، وأن الاقتداء بهم اهتداء، منها:

ــ ما أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأحمد من أن النبي ﷺ قال: «خير القرون قرني».

ــ ما أخرجه البخاري ومسلم والإمام أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «لا تسبُّوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه» وغير ذلك.

٣ ــ أنه ورد عنهم بالتواتر أنهم ناصروا الرسول ﷺ وهاجروا إليه؛ محبة له ولدين الإسلام الذي أتى به، وجاهدوا بين يديه، وحافظوا على أمور

الدين، وامتثلوا أوامر الله وانتهوا عما نهى عنه، فقاتلوا الأهل والأولاد حتى قام الدين واستقام وهذا من أكبر الأدلة على عدالتهم.

ثانياً: أن الصحابة أفقه الأمة وأقربهم إلى موافقة الصواب، وذلك لمشاهدتهم التنزيل ومعرفة مقاصد الرسول ﷺ، وهذه تعتبر ميزة لهم.

ثالثاً: شرَّفهم الله عز وجل وميزهم بموافقة القرآن لبعضهم في رأيه كما ورد عن عمر رضي الله عنه أنه رأى أن تضرب أعناق أسارى بدر فنزل القرآن بموافقته، وكذلك رأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى فنزل القرآن بموافقته. وغير ذلك.

ومن كانت آراؤهم بهذه المنزلة فجدير أن يكونوا رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا وأن يكونوا قدوة لنا في سلوكهم ونهجهم وطرقهم.

● المسألة السابعة عشرة في قوله: «وأهل بيته»:

اختلف أهل العلم في أهل البيت من هم؟ على أقوال:

القول الأول: أن أهل البيت: زوجاته ﷺ قاله ابن عباس وعكرمة وعطاء وذهبوا إلى أن البيت أريد به مساكن النبي ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

القول الثاني: أن أهل البيت: علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم، قاله أبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وعائشة، وأم سلمة رضي الله عنهم أجمعين.

القول الثالث: أن أهل البيت: بنو هاشم جميعاً، فهذا يدل على أن المراد به بيت النسب فيكون العباس وأعمامه وبنو أعمامه منهم، قاله الثعلبي.

القول الرابع: أن أهل البيت: زوجات النبي ﷺ والأهل معاً، وهذا قول الضحاك.

وهو الأقرب للصواب عندي؛ حيث إنه يتمشى مع سياق الآية التي نزلت بهذا الشأن وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] وما قبلها وما بعدها من سورة الأحزاب.

أما ما ورد من حديث أم سلمة رضي الله عنها حيث قالت: لما نزلت قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۝٣٣﴾ [الأحزاب: ٣٣] وذلك في بيتي دعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فدخل معهم تحت كساء خيبري وقال: «هؤلاء أهل بيتي ــ وقرأ الآية ــ وقال: اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»: فهذه دعوة من النبي ﷺ لهم بعد نزول الآية أحب أن يدخلهم في الآية التي خوطب بها الأزواج. فلا يمكن أن نصير الآية لهم خاصة ولا أن نعممها بحيث يدخل في ذلك بنو هاشم، بل تكون للأزواج وأهله الذين هم أهل بيته.

وهناك أقوال أخرى في المقصود بـ «الآل».

● المسألة الثامنة عشرة في قوله: «الأبرار الذين أذهب الله عنهم الرجس وخصهم بالتطهير»:

لما فرغ ابن قدامة من الدعاء لأهل البيت: وصفهم بأنهم أبرار وأن الرجس قد أذهبه الله عنهم وأنهم أهل طهر، وذلك إستناداً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۝٣٣﴾ [الأحزاب: ٣٣] ولما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً».

والله عز وجل أذهب عنهم الرجس الذي هو «الإثم»، وقيل: إنه الشرك، وقيل: إنه الشيطان، وقيل: إنه المعاصي، وقيل: إنه الشك، وقيل: إنه الأقذار ذكر ذلك الماوردي في «تفسيره».

ثم بعد ذلك طهرهم من الإثم. وقيل: طهرهم من السوء. وقيل: طهرهم من الذنوب.

وكون الله عز وجل قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تكريماً منه سبحانه لأهل بيته ﷺ.

● المسألة التاسعة عشرة في قوله: «وعلى التابعين لهم بإحسان والمقتدين بهم في كل زمان»:

لما فرغ ابن قدامة من الدعاء للرسول ﷺ ولأصحابه ولأهل بيته، شرع في الدعاء لمن تبعهم، وسار على نهجهم، وسلك طريقهم، واتصف بصفاتهم، واهتدى بهداهم في أي زمان ومكان. أسأل الله العلي القدير أن يجعلنا وإياكم منهم سالكين سبيل الهدى والرشاد.

● ● ●

المنهج الذي سلكه في تأليفه للروضة

قوله: (أما بعد: فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه، والاختلاف فيه، ودليل كل قول على وجه الاختصار والاقتصار من كل قول على المختار، ونبيِّن من ذلك ما نرتضيه ونجيب من خالفنا فيه).

ش: **أقول**: هذا هو المنهج الذي سار عليه وسلكه ابن قدامة في كتابته للروضة. ولبيان ذلك لا بد من تقسيم الكلام عنه إلى مسائل:

● **المسألة الأولى: في قوله: «أما بعد»:**

هذه العبارة يؤتى بها للانتقال من أسلوب لآخر، وكان النبي ﷺ يأتي بها في خطبه، والتقدير: مهما يكن من شيء بعد البسملة وما بعدها، قاله الأنصاري في «فتح الرحمن».

فابن قدامة ـ رحمه الله ـ أتى بها بعد البسملة والحمدله والصلاة على النبي ﷺ والدعاء لأصحابه وأهل بيته، ومن تبعهم إلى يوم الدين.

و «بعد» من الظروف المبنية المنقطعة عن الإضافة.

والعامل في «بعد»: «أما» وذلك لنيابتها عن الفعل.

وهي ـ أي بعد ـ مضمومة الدال فيقال «أما بعدُ»، وأجاز بعض النحويين كالفراء ـ رحمه الله ـ نصب الدال فيقال: «أما بعدَ» والضم: أرجح.

/ ويلزم في جواب «أما»: «الفاء» وذلك لتضمنها معنى الشرط: فلأجل ذلك قال ابن قدامة: «أما بعد: فهذا كتاب».

● المسألة الثانية في قوله: «فهذا كتاب»:

الإشارة تعود إلى كتاب «الروضة» الذي بين أيدينا ــ وهو الذي نقوم بشرحه ــ وهو المسمَّى بـ: «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل».

فإن قال قائل: الإشارة يجب أن تكون إلى شيء حاضر، وهنا قال: «فهذا كتاب» ولا يوجد المشار إليه ــ وهو الكتاب ــ حيث لم يقم بتأليفه؛ لأنه من العادة أن تكتب المقدمة قبل القيام بتأليف الكتاب الذي يقدم له فكيف يصح ذلك؟

قلتُ: هذه العبارة ــ وهي: «فهذا الكتاب» ــ قد استعملها الأئمة من جميع أصحاب الفنون في مصنفاتهم ومؤلفاتهم منهم: إمام النحويين سيبويه ــ رحمه الله ــ حيث صدَّر كتابه بها، وغيره.

فأجاب العلماء عن ذلك بعدة أجوبة من أهمها:

الجواب الأول: أن المصنف لما تأكد عزمه على تصنيف كتاب معيَّن عامله معاملة الموجود فأشار إليه وذلك لغة العرب، قال تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢١﴾. [الصافات: ٢١] وقال سبحانه: ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ۖ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ ۝٣٨﴾ [المرسلات: ٣٨].

الجواب الثاني: أن بعض المصنفين يترك موضع الخطبة بياضاً فإذا فرغ من تأليف كتابه ذكر هذه الخطبة وقال: «هذا كتاب»، فيكون قد أشار إلى حاضر؛ حيث كانت عبارته في الخطبة موافقة لما ذكره. وهو الحاصل في زماننا هذا.

● **المسألة الثالثة: في معنى «كتاب»:**

الكتاب: مصدر كتب يكتب إذا جمع ومنه كتيبة الجيش؛ لتتابعها واجتماعها.

والكتاب هو: خط الكاتب حروف المعجم، مجموعة أو متفرقة.

وسمي كتاباً لضم حروفه ومسائله بعضها إلى بعض.

والكتاب في اصطلاح المصنفين كالجنس الجامع للأبواب، فتكون الأبواب أنواعه.

تنبيه: النص السابق ورد في جميع نسخ الروضة هكذا ولم يذكر ابن قدامة كلمة «إن شاء الله» فيه كغيره من المصنفين، حيث إنهم إذا أرادوا تصنيف كتاب وذكروا منهجهم في أوله يقولون مثلاً: «سنفعل كذا فيه إن شاء الله» امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الكهف: ٢٣]، لذلك يشرع قول «إن شاء الله» في كل شيء يعزم عليه.

تنبيه آخر: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يجب عن أدلة المخالفين له كلها، بل عن بعضها، وأحياناً يتركها بلا جواب، وسأبين ذلك أثناء الشرح إن شاء الله.

* * *

ترتيب ابن قدامة للروضة

قوله: (بدأنا بذكر مقدمة لطيفة في أوله ثم أتبعناها ثمانية أبواب:

الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه.

الثاني: في تفصيل الأصول وهي: «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«الاستصحاب».

الثالث: في بيان الأصول المختلف فيها.

الرابع: في تقاسيم الكلام والأسماء.

الخامس: في «الأمر» و «النهي» و «العموم» و «الاستثناء» و «الشرط» و «ما يقتبس من الألفاظ من إشارتها وإيمائها إلى الحكم».

السادس: في القياس الذي هو فرع للأصول.

السابع: في حكم المجتهد الذي يستثمر الحكم من هذه الأدلة، والمقلد.

الثامن: في ترجيحات الأدلة المتعارضة.

ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه، ويوفقنا في جميع الأحوال لما يرضيه، ويجعل عملنا صالحاً، ويجعله لوجهه خالصاً بمنِّه وكرمه).

ش: أقول: هذا هو الترتيب الذي رتب ابن قدامة الروضة عليه.

وهو قد التزم بالترتيب هذا، ولكنه لم يلتزم في تسمية الأبواب فلم يقل ـ مثلاً ـ: «الباب الأول في كذا والباب الثاني في كذا»، ولكنه يقول باب في أدلة الأحكام، باب في تقاسيم الكلام والأسماء، باب في العموم وهكذا. وقد حصل لبس بسبب ذلك كما سيأتي بيانه في الشرح إن شاء الله.

ثم: إن ترتيب ابن قدامة هذا حسن إلاَّ أنه لو قدم الباب الذي في تقاسيم الكلام والأسماء واللغات وجعله في الباب الأول: لكان أولى كما فعل أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، والإمام الرازي في «المحصول»، والبيضاوي في «المنهاج»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وغيرهم؛ وذلك لأن علم أصول الفقه متوقف على معرفة اللغة؛ لورود الكتاب والسنة بها، والكتاب والسنة هما أدلة أصول الفقه، فمن لم يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة.

ولو قدم بيان حقيقة التكليف وشروط المكلف على الأحكام التكليفية لكان أحسن.

معنى: «المقدمة» الواردة في قوله: «بدأنا بذكر مقدمة لطيفة»:

المقدمة تأتي بكسر الدال وتأتي بفتحها.

فتكسر الدال إن كانت اسم فاعل من قدم تقدم، فتكون المقدِّمة تقدمنا لمقصودنا ومن ذلك مقدِّمة الجيش مكسورة الدال ـ وهي أول الجيش ـ كما قال الجوهري في «الصحاح».

وتفتح الدال إن كانت اسم مفعول أي: نحن نقدمها لنبني عليها مقصودنا.

والمقدمة في الأصل صفة، ثم استعملوها اسماً لكل ما وجد فيه التقديم كمقدمة الكتاب، ومقدمة القياس مثل قولهم: المقدمة الكبرى مع المقدمة الصغرى ينتج نتيجة، مثال ذلك «كل مسكر خمر» «وكل خمر حرام» النتيجة من هاتين المقدمتين: أن المسكر حرام وهذا يسميه المناطقة قياساً ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ.

إذا علمت ذلك: فاعلم أن مقدِّمة العلم هي اسم لما تقدم أمامه، ولما تتوقف عليه مسائله كمعرفة حدوده وغايته وموضوعه. وتطلق مقدمة الكتاب على طائفة من كلام المؤلف له وذلك لارتباط الكتاب بهذه المقدمة وانتفاع قراء الكتاب بها.

إذا علمت ذلك: فاعلم أن ابن قدامة قد بدأ كتابه بمقدمة هي: «المقدمة المنطقية» المعروفة التي ستأتي إن شاء الله. وسنذكر هناك السبب في وجود هذه المقدمة في بعض نسخ الروضة دون بعض.

تنبيه: لم يبين حقيقة الحكم، ولا أقسامه، إنما الذي بيَّنه هو أقسام الحكم التكليفي والحكم الوضعي فقط.

وسأفصِّل القول في حقيقة الحكم وتقسيمه في مكانه هناك إن شاء الله.

تنبيه آخر: بعض الناس يستنكر على المؤلفين والمصنفين والأساتذة قولهم: «ذكرنا أو نذكر» كما قال ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا: «أما بعد فهذا كتاب، نذكر فيه أصول الفقه، . . .ونبين من ذلك» وقوله: «بدأنا بذكر مقدمة. . .».

أو قوله: «لنا» ونحو ذلك مما سبق وما سيأتي.

أقول ليس في ذلك من بأس؛ وذلك لأن المؤلف أو الشيخ يخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته.

وقال ابن السيد في «الاقتضاب»: إن الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة، وينزل منزلة عدد كثير في فضله وعلمه.

* * *

تقديم معرفة الفقه على معرفة أصول الفقه

قوله: (واعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه).

ش: **أقول**: ابن قدامة رحمه الله تعالى بدأ بتعريف «أصول الفقه»؛ وذلك ليعلم طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة؛ ليكون على بصيرة قبل الخوض في جزئيات مسائله؛ حيث إن طالب علم أصول الفقه لو درس مسائله قبل معرفة تعريفه أولاً: لفات ما يرجوه، ولضاع الوقت من غير طائل، فمن عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل.

وقدَّم ابن قدامة رحمه الله ـ هنا ـ تعريف «الفقه» على تعريف «أصول

الفقه»؛ لأنه مركب إضافي فـ «أصول» مضاف و «الفقه» مضاف إليه ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه فوجب بيان معنى «الفقه» أولاً ثم بيان معنى «الأصول» ثانياً.

وهذا الذي سلكه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد سلكه بعض الأصوليين منهم: الغزالي في «المستصفى»، وإمام الحرمين في «البرهان»، وسيف الدين الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، وأبو يعلى الحنبلي في «العدة»، وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وغيرهم.

أما بعض الأصوليين فإنهم قدَّموا تعريف «الأصول» على تعريف «الفقه» منهم: الشيخ أبو أسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، والإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج»، وصدر الشريعة في «التنقيح» والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهم.

تنبيه: علمنا مما سبق أن «أصول الفقه» لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه، وابن قدامة ـ رحمه الله ـ عرَّف أولاً المضاف إليه، ثم عرف التركيب التام من المضاف والمضاف إليه وهو: «أصول الفقه» فنقل عن معناه الإضافي وهو: الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أي: علماً على الفن المدون المخصوص الممتاز بموضوع خاص ومحمولات خاصة.

* * *

معنى الفقه لغة

قوله: (والفقه في أصل الوضع: الفهم قال الله تعالى ـ إخباراً عن موسى عليه السلام ـ: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفْقَهُوا قَوْلِي ۝٢٨﴾ [طه: ٢٧ ـ ٢٨]).

ش: **أقول**: ابن قدامة عرف الفقه لغة ـ قبل تعريفه بالاصطلاح ـ كعادة الفقهاء والأصوليين وغيرهم؛ حيث جرت تلك العادة أنهم إذا أرادوا شرح لفظ بينوه من جهة اللغة أولاً، ثم يبينونه من جهة الشرع أو الاصطلاح ثانياً.

والمقصود بـ «الوضع» ـ هنا ـ وضع أهل اللغة.

والمعنى: أن أهل اللغة وضعوا هذه اللفظة ـ وهي: الفقه ـ بإزاء ذلك المعنى وهو: الفهم مطلقاً.

يقال: «فقه» ـ بكسر القاف ـ: إذا فهم، ويقال: «فقُه» ـ بضم القاف ـ: إذا صار الفقه له سجية وخلقاً وملكة، هذا ما جاء في «القاموس المحيط» و «معجم مقاييس اللغة» و «الصحاح».

واستدل ابن قدامة ـ رحمه الله ـ على أن معنى الفقه لغة هو: الفهم بأنه ورد في الشرع كذلك ـ ومثَّل لذلك قوله تعالى: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ﴿٢٨﴾﴾ [طه: ٢٧ ـ ٢٨] أي: يفهموا قولي.

وكون معنى الفقه لغة: الفهم هو ما ذهب إليه كثير من الأصوليين منهم: الآمدي في «الإحكام»، والباجي في «الحدود»، وابن عقيل في «الواضح»، والإسنوي في «نهاية السول»، وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» والشوكاني في «إرشاد الفحول».

وهو الحق عندي؛ لأنه ثبت من تتبع النصوص الشرعية: أن لفظ «الفقه» ورد بمعنى الفهم في كثير من المواضع في هذه النصوص:

من ذلك: الآية التي ذكرها ابن قدامة هنا.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨] أي: لا يكادون يفهمون.

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١] أي: ما نفهم كثيراً من قولك.

ومنها: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وأحمد في «مسنده»، عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ قال: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» أي: افهم.

قال صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول»: الفقه لغة هو: الفهم مطلقاً هو الحق الذي لا يسوغ غيره.

فإن قلت ما هو «الفهم»؟

أقول: هو: جودة الذهن من جهة تَهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، قاله سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

أو تقول في تعريفه ــ كما قال أبو هلال العسكري في «الفروق في اللغة» ــ الفهم: العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة.

وهذا المعنى قد أخذه ابن عقيل، فقال في «الواضح»: الفهم: العلم بمعنى القول عند سماعه.

أو يقال ــ كما قال ابن سراقة ــ الفهم: هو عبارة عن إتقان الشيء، والثقة به على الوجه الذي هو به عن نظر.

كل هذه المعاني للفهم متقاربة إلَّا أن أولاها ما قاله أبو هلال العسكري؛ لأن فيه ما لا يوجد في غيره من القيود. والله أعلم.

فإن قلت: ما هو الذهن؟

أقول: هو عبارة عن قوة النفس المستعدة لاكتسابها العلوم والآراء.

وقيل: الذهن هو: الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر وهو أرجح؛ لصراحته بالمعنى المطلوب. والله أعلم.

* * *

تعريفات أخرى للفقه في اللغة

لقد ذكر العلماء تعريفات أخرى للفقه في اللغة، إليك إياها باختصار:

قال بعضهم: إن الفقه لغة: العلم قاله ابن فارس في «المجمل» وجرى عليه إمام الحرمين في «التلخيص»، والكيا الهراسي كما نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط»، وذهب إلى ذلك أيضاً أبو يعلى الحنبلي في «العدة».

وقال آخرون: إن الفقه لغة: العلم والفهم معاً يقال: «فلان يفقه الخير والشر» و «يفقه كلام فلان» أي: يفهمه ويعلمه ذهب إلى ذلك الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «منتهى السول»، وابن سيده في «المحكم».

ومن ذهب إلى ذلك: فإنه يريد أن معنى الفهم والعلم واحد وهو الفهم؛ ذكره الزركشي في «البحر المحيط» وعلَّل ذلك: بأن الفهم فسِّر بمعرفة الشيء بالقلب، ومعرفة الشيء بالقلب هو العلم به.

وقال فريق ثالث: إن معنى الفقه في اللغة: إدراك الأشياء الدقيقة، ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وصاحب اللباب من الحنفية. يقال: «فهمت معنى كلامك»؛ لأنه قد يدق ويغمض ويخفى، ويقال: «فلان فقيه في الخير فقيه في الشر» إذا كان يدقق النظر في ذلك.

لكن لا يقال: «فقهت: أن السماء فوقي والأرض تحتي، وأن الماء رطب والتراب يابس».

وكانت الشعراء في الجاهلية يُسمَّون فقهاء؛ لإدراكهم المعاني الغامضة

في أشعارهم وذكرهم لها، من ذلك: قول زهير بن أبـي سلمى ـ يمدح هرم بن سنان ـ :

قد جعل المبتغون الخير في هرم والسـائلـون إلـى أبـوابـه طُـرُقـا

فهنا لم يصرح زهير بأن هرم سخي جواد، بل ذكر ما يدل على ذلك وهو كثرة تردُّد الناس إلى أبوابه، وكان ذلك أبلغ من التصريح بالسخاء والكرم والجود.

وقال الشاعر الآخر:

قـد كـان يعجبهـن فضـل بـراعتـي حتـى سمعـن تنحنحـي وسُعـالـي

أراد الشاعر بذلك أن ينبه على الكبر والعجز بما يدل عليه من أمارات الكبر. وقد أجيب عن هذا المذهب بجوابين:

الأول: أنه يؤدي ويفضي إلى أن من علم ضروريات الأحكام الشرعية لا يسمَّى فقيهاً، وليس كذلك؛ حيث إن كل عالم بالأحكام عامة بالاستنباط يسمَّى فقيهاً.

الثاني: أنه لا يوجد لهذا المذهب دليل من اللغة.

والظاهر ـ والله أعلم ـ أن تعريف أبـي إسحاق الشيرازي هذا من المعاني الاصطلاحية وليس هو معنى لغوياً.

وقال فريق رابع: إن الفقه في اللغة: فهم غرض المتكلِّم من كلامه، وذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري في «المعتمد»، والإمام فخر الدين الرازي في «المحصول» وقد أجيب عنه بجوابين:

الأول: أنه مخالف لما نقل عن أهل اللغة؛ حيث إنه نقل عنهم أن الفقه هو مطلق الفهم كما سبق، وكما صرح بذلك شمس الدين الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول».

الثاني: أن هذا المعنى اللغوي للفقه ـ الذي ذكر في هذا المذهب ـ تقييد للمطلق بدون دليل وتخصيص للعام بدون مخصِّص قاله ابن دقيق العيد.

وقيل في معنى الفقه لغة: غير ذلك، والراجح هو ما ذكره ابن قدامة كما بينا.

تنبيه: في قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفْقَهُوا قَوْلِي ۝٢٨﴾ [طه: ٢٧ ـ ٢٨].

هذه الآية استشهد بها ابن قدامة على أن معنى الفقه في اللغة: الفهم.

ومعنى ذلك: أن موسى عليه السلام يسأل ويدعو الله قائلاً: حل لساني من العجمة والرتَّه التي كانت فيه من جمرة النار التي أطفأها فيه وهو طفل، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كانت في لسانه رتَّه وذلك أنه كان في حجر فرعون ذات يوم وهو طفل فلطمه لطمة وأخذ بلحيته فنتفها فقال فرعون لآسية ـ وهي زوجته ـ : هذا عدوي فهات الذباحين فقالت: آسية: على رسلك فإنه صبي لا يفرق بين الأشياء ثم أتت بطستين فجعلت في أحدهما جمراً وفي الآخر جوهراً فأخذ جبريل ـ عليه السلام ـ بيد موسى فوضعها على النار حتى رفع جمرة ووضعها في فيه على لسانه فكانت تلك الرتة» ذكر ذلك القرطبي في «تفسيره»، والماوردي في «تفسيره» واختلف هل زالت تلك الرتة؟ على أقوال:

فقيل: إنها زالت بدليل قوله تعالى: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ ۝٣٦﴾ [طه: ٣٦].

وقيل: إنها لم تزل كلها بدليل قوله تعالى ـ حكاية عن فرعون ـ : ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢﴾ [الزخرف: ٥٢].

ولأنه لم يقل: «احلل كل لساني» فدلَّ على أنه بقي في لسانه شيء من الاستمساك.

وقيل غير ذلك.

فموسى عليه السلام يدعو الله عز وجل أن يذهب عنه تلك الرتة من أجل أن يفهم بنو إسرائيل ما يقول.

* * *

معنى الفقه اصطلاحاً

قوله: **(وفي عرف الفقهاء: العلم بأحكام الأفعال الشرعية).**

ش: **أقول**: هذا التعريف للفقه «وهو: العلم بأحكام. .» هو تعريف قد انتشر بين الفقهاء، وتعارفوا عليه فيما بينهم.

وهذا فيه نظر؛ وذلك لأن هذا التعريف الذي ذكره ابن قدامة هنا هو تعريف الفقه في اصطلاح الأصوليين، والأصوليون في تعريفهم له كانوا ملتفتين إلى معناه الوصفي الذي هو الحال التي إذا وجد عليها المرء سمِّي فقيهاً.

أما الفقه في اصطلاح الفقهاء فهو: مجموع الأحكام والمسائل التي نَزل بها الوحي والتي استنبطها المجتهدون، أو أفتى بها أهل الفتوى، أو توصل إليها أهل التخريج، وبعض ما يحتاج إليه من مسائل الحساب التي ألحقت بالوصايا والمواريث.

أو يقال بأن الفقه في اصطلاح الفقهاء هو: حفظ طائفة من مسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة في الكتاب والسنة وما استنبط منها سواء كان حفظها مع أدلتها أو مجرداً عنها.

وبناءً على هذا: فإن اسم الفقيه عند الفقهاء لا يختص بالمجتهد ــ كما هو عند الأصوليين ــ ، بل يشمله ويشمل غيره من المشتغلين في هذه المسائل.

إذا علمت ذلك فلنبدأ بشرح وبيان التعريف الذي أورده ابن قدامة فنقول:

قوله: «العلم».

المقصود بالعلم هو مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق. بيان ذلك:

أن التصور هو إدراك المفرد أو إدراك الشيء بلا حكم عليه.

أما التصديق: فهو إدراك النسبة، أو إدراك الشيء مع الحكم عليه.

وسيأتي إن شاء الله زيادة بيان لذلك عند شرح المقدمة المنطقية.

الحاصل: أن العلم: صفة يميز المتصف بها بين الجواهر والأجسام والأعراض، والواجب والممتنع والممكن تمييزاً جازماً مطابقاً لا يحتمل النقيض.

هذا هو الصحيح عند أكثر أصحابنا الحنابلة ــ رحمهم الله ــ وبعض العلماء.

وهو بهذا يشمل التصور والتصديق؛ لأن متعلق العلم إذا كان ذاتاً، أو معنى مفرداً، أو نسبة غير خبرية: كان العلم تصوراً.

وإن كان متعلقه نسبة خبرية: كان تصديقاً.

فإذا قلنا ــ مثلاً ــ : «العالم حادث»: كان العلم بالعالم فقط، أو بـ «الحادث» فقط أو بنسبة الحدوث إلى العالم من غير حكم بثبوته له أو نفيه عنه: تصوراً.

أما العلم بثبوت الحدوث للعالم: فهو تصديق.

ثم اعلم أن قوله: «العلم» جنس في التعريف يشمل كل علم سواء كان بالذات، أو بالصفات، أو بالأفعال، أو بالأحكام.

واعلم ـ أيضاً رحمك الله ـ أنه ليس المراد بالعلم هنا هو الإدراك الجازم على سبيل اليقين، بل إن المراد بالعلم ـ هنا ـ هو مطلق الإدراك الشامل للأحكام القطعية والظنية، بمعنى: مطلق إدراك الحكم سواء أدرك عن دليل قطعي أو عن دليل ظني راجح.

وعلى هذا: يكون المراد بالعلم ـ هنا ـ هو ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن.

هذا هو القول الحق؛ لأن الأحكام الفقهية منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني فحمل الفقه على واحد منهما ليس بسديد قاله التبريزي في «تنقيح المحصول».

وبهذا يسلم التعريف من اعتراض القاضي أبي بكر الباقلاني المشهور، وسأذكره في آخر شرح تعريف الفقه مع الأجوبة عنه والحكم على تلك الأجوبة ـ إن شاء الله ـ .

قوله في التعريف: «بأحكام» الباء متعلِّقة بمحذوف تقديره: «المتعلِّق» ويكون الكلام بعد التقدير: «العلم المتعلِّق بأحكام الأفعال».

والمراد بتعلُّق العلم بهذه الأحكام: التصديق بكيفية تعلُّقها بأفعال المكلَّفين كأن تعلم ـ مثلاً ـ أن الوجوب ثابت للصلاة، وأن الربا محرم ونحو ذلك.

ولا يصح أن يراد بالعلم بالأحكام: تصورها؛ لأن تصور الأحكام ليس

من الفقه وإنما هو من مبادئِ أصولِ الفقه حيث إن الأصولي لا بدَّ أن يتصور الأحكام.

ولا يصح ـ أيضاً ـ أن يراد بالعلم بالأحكام: التصديق بثبوتها في نفسها؛ لأن هذا ليس من الفقه في شيء، بل هو من علم الكلام وهو أصول الدين؛ لأنه يبحث عما يجب لله تعالى، وما يستحيل، وما يجوز، وما لا يجوز.

و «الأحكام» جمع حكم، والحكم يطلق على إطلاقات كثيرة تختلف باختلاف الاصطلاحات.

فهو يطلق أولاً على إدراك الوقوع أو عدم الوقوع، أي: إدراك أن النسبة واقعة. أو ليست واقعة، وهذا اصطلاح المناطقة وسيأتي زيادة بيان لذلك عند الكلام عن المقدمة المنطقية.

والحكم يطلق ثانياً على خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وهذا اصطلاح الأصوليين.

والحكم يطلق ثالثاً على إسناد أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً، أو هو: ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه وهو اصطلاح اللغويين.

ولا يصح أن يراد بالحكم ـ هنا ـ الإطلاق الأول؛ لأن العلم هو الإدراك ـ كما سبق ذكره ـ فيصير: إدراك الوقوع أو عدم الوقوع وهو معنى فاسد.

ولا يصح أن يراد بالحكم الإطلاق الثاني ـ وهو اصطلاح الأصوليين؛ لأن ذلك يجعل قيد «الشرعية» الوارد في التعريف لغواً لا فائدة فيه؛ حيث إن الحكم بالإطلاق الثاني لا يكون إلاَّ شرعياً فيترتب على ذلك حصول التكرار وإشكالات أخرى.

فلم يبق إلاَّ الإطلاق الثالث وهو إسناد أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً فيكون المراد بالحكم ــ هنا ــ حيث إنه أعم.

والحكم على هذا الإطلاق الأخير منقسم إلى ما يلي:

١ ــ **الحكم الشرعي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من الشرع نحو: الصلاة واجبة والعرايا رخصة مباحة ونحو ذلك.

٢ ــ **الحكم العقلي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من العقل مثل: الخمسة نصف العشرة، والكل أكثر من الجزء.

٣ ــ **الحكم التجريبي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من التجربة كالحكم بأن بعض الأدوية مسهلة.

٤ ــ **الحكم الوضعي الاصطلاحي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من الوضع كالحكم بأن الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب.

٥ ــ **الحكم الحسي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من الحس مثل: الحكم بأن الشمس طالعة، وأن الماء بارد أو حار، وأن النار محرقة.

وقول ابن قدامة «بأحكام» قيد أول في التعريف أخرج به ما ليس بأحكام: كالذوات.

كـ «زيد» والصفات كـ «سواد زيد»، والأفعال كـ «قيام زيد».

قوله: «الأفعال» قيد في تعريف الفقه مخرجٌ للأحكام الاعتقادية وهو ما يعرف بعلم أصول الدين أو التوحيد فإنه علم مستقلٌّ بذاته كالعلم بكون الإلٰه واحداً سميعاً بصيراً فهذا ليس من الفقه في شيء.

وقد ذكر الإمام الرازي في «المحصول» أن هذه الكلمة «أعني: الأفعال» خرج بها أيضاً أصول الفقه وعلَّل ذلك بقوله: «إن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة ــ مثلاً ــ ليس علماً بكيفية عمل».

وتبعه على ذلك تاج الدين الأرموي في «الحاصل» وسراج الدين الأرموي في «التحصيل» ذكر ذلك الإسنوي في «نهاية السول»، وابن السبكي في «الإبهاج».

وهذا ليس بصحيح؛ لأن حكم الشرع بكون القياس حجة وغير ذلك مما ذكر معناه: إذا وجد: فقد وجب العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه، ولا معنى للعمل إلاَّ هذا كما قال الإسنوي في «نهاية السول».

فيكون قولهم: «الإجماع حجة» و «القياس حجة» داخلة في التعريف فهي من الفقه؛ حيث إن معنى قولنا «حجة»: وجوب العمل حيث إن الغاية المطلوبة منها العمل والموضوع عمل من أعمال المكلَّفين، وتلك هي مسائل الفقه، أشار إلى ذلك ابن دقيق العيد كما نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط».

ولما رأى سيف الدين الآمدي: أن لفظة «الأفعال» التي عبَّر بها ابن قدامة في تعريفه، أو لفظة: «العملية» التي عبَّر بها الأصوليون في تعريفهم للفقه يرد عليها مثل ذلك الاحتمال: أبدلها بلفظة صريحة وهي: «الفروعية» وذلك في «الإحكام» وكذلك فعل ابن الحاجب في «مختصره».

وليس المراد بـ «الأفعال» هو أن جميع الأفعال هي عملية وأفعال، بل المراد: أن أكثرها فعلي وعملي، لا كلها؛ وذلك لوجود بعض الأحكام الفقهية الكائنة بالقلب دون عمل الجوارح؛ لأن الفقيه كما يكون فقيهاً بالعلم بوجوب الصلاة والصوم والزكاة، كذلك يكون فقيهاً بالعلم بوجوب النية والإخلاص وتحريم الرياء والحسد وأمور كثيرة لا توجد إلاَّ في القلب، صرح بذلك القرافي في «نفائس الأصول» وغيره.

ثم إن قوله: «العلم بأحكام الأفعال الشرعية» يدخل فعل القلب وإن لم

يظهر؛ فكلمة: «الأفعال» أدخلت جميع الأفعال سواء كانت بالجوارح أو بالقلب.

واعلم أن «أل» الواردة في قوله «الأفعال» إما أن تكون للعهد، أو للجنس، أو لمطلق الحقيقة، أو لاستغراق الجنس.

فلا يصح أن تكون للعهد؛ لأنه لم يتقدم للحكم الفعلي ذكر حتى تكون للعهد الذكري، وليس بين المعرَّف والمخاطب عهد حتى تكون للعهد الذهني.

ولا يصح أن تكون «أعني أل» للجنس، لأن أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم من ذلك أن يُسمَّى العامي فقيهاً إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها؛ لصدق اسم الفقيه عليها وليس كذلك.

ولا يصح أن تكون «أل» لمطلق الحقيقة كما قال شرف الدين بن أبـي الفضل المرسي؛ لأنه يلزم من ذلك أن من عرف حكماً واحداً بدليله يكون فقيهاً وليس كذلك.

ولا يصح أن تكون «أل» لاستغراق الجنس؛ لأنه يلزم من كونها لاستغراق الجنس أنه لا يُسمَّى أحد فقيهاً إلاَّ إذا علم أحكام الأفعال الشرعية كلها، فمن لم يعلمها كلها يخرج من زمرة الفقهاء.

وهذا بطلانه ظاهر؛ حيث إن الأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء لم يعلموا جميع الأحكام؛ إذ ما من إمام إلاَّ وقد خفي عليه بعض الأحكام، من ذلك:

ما رواه ابن عبد البر في مقدمة «التمهيد» والنووي في «المجموع» عن الهيثم بن جميل عن مالك رحمه الله أنه سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال ــ في اثنتين وثلاثين منها ــ : «لا أدري».

ومنها ما ذكره أبو القاسم بن يوسف الحسني الحنفي في كتابه: «مآل الفتاوى» أن أبا حنيفة ــ رحمه الله ــ قال في ثمان مسائل: «لا أدري».

ومنها ما ذكره النووي في «المجموع» عن الأثرم أنه سمع الإمام أحمد بن حنبل ــ رحمه الله ــ يكثر من قول: «لا أدري».

ومنها ما أورده بدر الدين بن جماعة في «تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» أن محمد بن الحكم سأل الشافعي ــ رحمه الله ــ عن المتعة أكان فيها طلاق أو ميراث أو نفقة؟ فقال: «والله ما ندري».

والأمثلة على ذلك لا تحصى، ذكر شيئاً منها ابن القيم في «أعلام الموقعين»، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» وغيرهما.

ويصح أن تكون «أل» للاستغراق، ويكون الفقه هو: العلم بأحكام الأفعال، لكن لا يراد من العلم بجميع الأحكام معرفتها بالفعل، بل المراد من معرفتها: القدرة على تحصيلها بالأخذ في أسباب الحصول، وهو ما يعرف بالملكة والتهيؤ.

ولا شك أن كلَّ مجتهدٍ عنده القدرة والملكة التي يستطيع بها استنباط الحكم واستخراجه إذا لزم الأمر وحدثت حادثة تقتضي ذلك.

فيُسمى فقيهاً؛ لوجود الملكة عنده، فيكون عالماً ببعض الأحكام بالفعل، والبعض الآخر بالاستعداد.

وقد أشار الآمدي ــ رحمه الله ــ في تعريفه للفقه إلى هذا فقال في «الإحكام»: «الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال».

وأشار إلى ذلك أيضاً الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» فقال

في تعريف الفقه: «الفقه: معرفة الأحكام الشرعية الفرعية بالفعل أو بالقوة القريبة».

ومعنى قوله: «أو بالقوة القريبة»: التهيؤ لمعرفتها بالاستدلال.

وقول ابن قدامة ـ في تعريف الفقه ـ : «الشرعية» قيد في التعريف أخرج جميع أقسام الأحكام السابقة غير الشرعية، بمعنى: أنه يجب أن تكون تلك الأحكام الفعلية شرعية أي: مستفادة من الشارع.

وما استفيد من الشارع إما بإقراره على ما كان عليه قبل الشرع مثل الدية كانت قبل الشرع مائة من الإبل فلما جاء الشرع أقرها على ذلك.

وإما بنقله عن ذلك الأصل إلى غيره مثل «الظهار» و«الإيلاء» كان طلاقاً في الجاهلية فنقلهما الشارع إلى غير ذلك، أما الظهار فجعله تحريماً، والإيلاء جعله يميناً.

فتكون لفظة «الشرعية» أخرجت ما يلي من الأحكام:

أولاً: أخرجت الأحكام العقلية كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء ونحوه.

ثانياً: أخرجت الأحكام الوضعية أو اللغوية نحو الحكم بأن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب.

ثالثاً: أخرجت الأحكام الحسية كالحكم بأن النار محرقة.

رابعاً: أخرجت الأحكام التجريبية كالحكم بأن بعض الأدوية مسهلة.

اعترض النقشواني في «تلخيص المحصول» باعتراض مفاده: أن الاحتراز بالشرعية عن الأحكام العقلية لا يصح وعلّل ذلك بقوله: إن التماثل والاختلاف وكلّ ما في العالم مخلوقٌ لله تعالى، والله تعالى هو الشارع فكلّها شرعية.

أجاب عن ذلك الأصفهاني في «الكاشف»، والقرافي في «نفائس الأصول» بأن من المعقولات ما لا مدخل للقدرة فيه البتة، بل هو كذلك بذاته ولا يضاف إلى شيء ولا ينسب إليه في تحصيله على تلك الهيئة كاستحالة المستحيلات، ووجوب الواجبات، وإمكان المكنات، ومناقضة العدم للوجود، ومضادة السواد للبياض، والحركة للسكون ونحو ذلك وهو كثير، ولو قطعنا النظر عن إثبات الصانع: لجزمنا بهذه الأمور فليست ناشئة عن الربوبية البتة بل هي في نفس الأمر كذلك، وإن جهلت لنا فأمكن الاحتراز عنها.

وقد نبَّه ابن قدامة ــ رحمه الله تعالى ــ بقوله: «الشرعية» على أن الحق مذهب أهل السنة والجماعة، وهو: أن الأحكام ثابتة بحسب الشرع، وليست ثابتة بحسب العقل كما هو مذهب المعتزلة.

فإن قلت: العلم بالأحكام يكون عن طريق دليل معيَّن، وهذا الدليل نوعان: إما أن يكون تفصيلياً، أو يكون إجمالياً، وابن قدامة ــ في تعريفه للفقه اصطلاحاً ــ لم يبيِّن شيئاً من ذلك، وهذا فيه إيهام وإلباس في التعريف، والتعريفات يجب أن تكون موضحة للمراد مبينة للمعرَّف.

قلتُ ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بيَّن ذلك كلَّه فوضح أن العلم بأحكام الأفعال الشرعية لا بدَّ أن يكون عن طريق دليل، وبين أن هذا الدليل تفصيلي، وليس إجمالي فقال ــ فيما بعد في الروضة ــ : «فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص على مسألة: النكاح بلا ولي» ــ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى ــ .

فعلى هذا يكون تعريف ابن قدامة للفقه كالتالي: «العلم بأحكام الأفعال الشرعية من الأدلة التفصيلية».

وقد سبق بيان تلك الألفاظ الواردة في التعريف إلاَّ لفظ: «من الأدلة» و «التفصيلية». وإليك بيانهما مع المحترزات:

قوله: «من الأدلة» معناه: أن يكون العلم بالأحكام الشرعية الفعلية حاصلاً بسبب النظر بالأدلة فالشخص الذي يحصل على العلم بدون النظر بالأدلة لا يُسمَّى فقيهاً.

وبناءً على هذا: خرج بعبارة: «من الأدلة» ما يلي:

أولاً: خرج علم الله تعالى؛ لكونه لا يوصف بأنه مأخوذ من الأدلة.

ثانياً: خرج علم النبي ﷺ بالأحكام من غير اجتهاد منه حيث إنه يتلقى ذلك عن طريق الوحي.

ثالثاً: خرج علم الملائكة؛ لأنه مأخوذ من اللوح المحفوظ.

رابعاً: خرج علم المقلِّد الذي لم يجتهد في تحصيل واستنباط الأحكام من الأدلة، بل أخذ الحكم عن المجتهد، فمعرفته ببعض الأحكام ليست حاصلة عن دليل أصلاً لا إجمالي، ولا تفصيلي.

وقوله: «التفصيلية» المقصود بذلك: آحاد الأدلة التي يدل كل منها على حكم بعينه، وهذا الحكم يتعلق بفعل من أفعال العباد كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٣]، دلَّ على حكم فعلي وهو: تحريم القتل بغير حق، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٨٣]، دلَّ على حكم فعلي وهو وجوب الصلاة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، دلَّ على حكم فعلي وهو تحريم الزنا وغير ذلك مما لا ينحصر.

وقد جيء بلفظ: «التفصيلية» للاحتراز عن الأدلة الإجمالية الكلية

كمطلق الأمر، ومطلق النهي، والإجماع، والقياس، وقول الصحابي، والمصالح المرسلة، فالبحث عن هذه الأدلة الإجمالية من عمل وشأن الأصوليين.

وبناءً على هذا: يُعلم أن أيَّ حكمٍ عملي له دليل تفصيلي يكون حكماً فقهياً مهما كان.

وبهذا يبطل ما ادَّعاه الإمام الرازي في «المحصول» بقوله في تعريفه للفقه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية التي لا يعلم كونها من الدِّين بالضرورة من أدلتها التفصيلية» حيث احترز بقوله: «التي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة» عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فإنه لا يسمَّى فقهاً؛ لأن العلم بالأحكام إنما يسمَّى فقهاً إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال، ووجوب الصلاة والصوم معلوم من الدين بالضرورة من غير حاجة إلى استدلال.

ووجه بطلانه:

أن الإمام الرازي إن عني بـ «الضرورة» أن كلَّ من تصوَّر الدِّين الذي جاء به نبينا ﷺ حصل له العلم الضروري بوجوب الصلاة والصوم ونحوهما: فليس كذلك؛ لأنه في ابتداء الإسلام لم يكن الأمر كذلك فإن الفقه كان حاصلاً بها للصحابة ــ رضي الله عنهم ــ ولم تكن ضرورية ــ حينئذٍ ــ وفقه الصحابة يجب أن يتناوله حد الفقه.

وإن أراد بعد اشتهار الإسلام وانتشاره: فإن أكثر الأحكام كذلك كتحريم الزنا والغصب والسرقة ونحوها فلو خرجت هذه الأحكام وما شابهها مما اشتهر وعرفه أكثر الناس لخرج أكثر الفقه عن أن يسمَّى فقهاً؛ لأن هذه المسائل هي المسائل الأصلية في الفقه وغيرها يتفرع عنها.

ومما سبق يتبين لنا أن ابن قدامة رحمه الله قد عرَّف الفقه تعريفاً صحيحاً وهو قريب جداً من التعريف الذي ذكره أكثر الأصوليين للفقه وهو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية».

وبهذا يبطل ما ادَّعاه بعضهم من أن ابن قدامة لم يحدّ الفقه.

تنبيه: تبيَّن لك من التعريف السابق: أن من حفظ المسائل الفقهية المدونة في كتب الفقه ليس بفقيه، إنما الفقيه هو الذي علم الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، بمعنى: أن الفقيه هو المجتهد الذي يُنتج تلك الفروع عن أدلة صحيحة فيتلقَّاها منه الفروعي تقليداً ويدوِّنُها ويحفظها قاله العبدري في باب الإجماع من «شرح المستصفى» وقال ابن عبد السلام: «هم نقلة فقه لا فقهاء».

اعتراض الباقلاني على تعريف الفقه والأجوبة عنه

قلنا فيما سبق أن المراد بـ «العلم» الوارد في تعريف ابن قدامة للفقه هو: ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن، ووضحنا ذلك هناك، وبيَّنا أن ذلك يجعل التعريف سالماً من اعتراض الباقلاني المشهور. وإليك بيان ذلك الاعتراض مع الأجوبة عليه والحكم على تلك الأجوبة فأقول وبالله التوفيق:

الاعتراض هو:

أن الفقه ظني والعلم معناه: الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل. بينما الظن هو: إدراك الطرف الراجح، فإدخال لفظ: «العلم» في تعريف الفقه باطل، هذا هو اعتراض الباقلاني على تعريف الفقه المشهور.

فإن قلتَ كيف كان الفقه ظنياً؟

قلتُ: إن الفقه من باب الظنون؛ لأنه مستفاد من الأدلة السمعية مباشرة أو غير مباشرة.

والأدلة السمعية إما متفق عليها بين الأئمة الأربعة ـ من حيث الجملة ـ وإما مختلف فيها.

والمتفق عليها، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

فأما القياس: فلا يفيد إلاَّ الحكم الظني، وهو واضح.

وأما الإجماع: فالسكوتي لا يفيد إلاَّ الظن.

والصريح وإن سُلِّم أنه يفيد القطع لكنه في غاية البعد.

وعلى تقدير وقوعه ووصوله إلينا لا يكون بالتواتر، بل بالآحاد وهو لا يفيد إلاَّ الظن.

وأما السنة: فأغلب الأحاديث وهي الآحاد لا تفيد إلاَّ الظن.

والقليل من السنة متواتر هو والكتاب مقطوع السند، والمتن مظنون الدلالة بحسب الغالب.

فما هو مظنون الدلالة لا يفيد إلاَّ الظن.

وما هو مقطوع الدلالة يكون من ضروريات الدين ـ أي: ما علم من الدين بالضرورة ـ وهذا ليس من الفقه في شيء كما قال بعض العلماء.

أما الأدلة المختلف فيها كالمصالح المرسلة، والاستصحاب، والاستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وغيرها ـ مما سيأتي إن شاء الله ـ : فهي لا تفيد إلاَّ الظن عند القائلين بها.

إذاً يكون الفقه المستفاد من الأدلة الظنية ظنياً، وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال: «الفقه: العلم بأحكام الأفعال»، بل يقال: «الفقه: الظن بأحكام الأفعال» فإيراد «العلم» مكان «الظن» يكون إيراداً لضد الشيء مكانه في التعريف، فيكون التعريف باطلاً.

جواب ذلك الاعتراض

ويجاب عن هذا الاعتراض بعدة أجوبة إليك أهمها والحكم عليها.

الجواب الأول: أن المراد من «العلم» في تعريف الفقه هو: «الظن» مجازاً أي: أن العلم مراد به الظن مجازاً وعلاقته المجاورة الذهنية؛ لأن العلم يجاور الظن في الذهن ويتواردان فيه على التعاقب.

وهذا الجواب لا يصح: ـ لأنه وقع فيه مجاز مبني على مجاز، وهذا فيه تكلُّف وتعسُّف غير لائق. بيان ذلك:

أن الظن ـ هنا ـ حمل على التهيؤ له بالملكة والقدرة التي يستطيع بها المجتهد استنباط الأحكام، وليس المقصود الظن بالفعل، بمعنى: أنه يدرك جميع الأحكام في وقتٍ واحد فبعض الأئمة قد سئل عن أسئلة فقهية وأجاب عن بعضها وقال في الباقي: «لا أدري» ومع ذلك لم يخرجه عن كونه من الفقهاء ـ كما سبق أن بيَّنا ذلك.

وبناءً على هذا: فإن الظن هنا مجاز ـ أيضاً ـ حيث أريد به التهيؤ له بالملكة ولم يرد به الظن بالفعل.

فبان لك أن الجواب السابق وقع فيه مجاز مبني على مجاز.

فالعلم كان مجازاً لأنه استعمل، وأريد به الظن؛ لعلاقة بينهما.

وكان مبنياً على مجاز؛ لأن الظن استعمل في الملكة التي يتحقق بها الظن، وهذا فيه تكلف ظاهر.

الجواب الثاني: عن اعتراض الباقلاني: إننا لا نسلِّم أن الفقه ظني، بل هو قطعي والظن في طريقه. بيان ذلك:

أن المجتهد إذا ظن الحكم: حصل عنده مقدمة قطعية وهي: أن هذا الحكم مظنون، وعنده مقدمة أخرى قطعية استدلالية وهي: أن كل ما هو مظنون يجب العمل به والفتوى بمقتضاه.

فإن قلتَ: ما هو الدليل على: «أن كل ما هو مظنون يجب العمل به»؟

قلتُ: الدليل عليه من وجهين:

الأول: الإجماع، فقد أجمع المجتهدون على أن كل مظنون يجب العمل به.

الثاني: أن هناك طرفين: طرف راجع وهو الظن، وطرف مرجوح:

فإما أن يعمل بالطرفين ــ معاً ــ فهذا يلزم منه الجمع بين النقيضين وهو باطل.

وإما أن يترك العمل بهما ــ معاً ــ وهذا يلزم منه رفع النقيضين وهو باطل.

أو يعمل بالطرف المرجوح ــ فقط ــ وهو خلاف ما يقتضيه العقل.

فتعيَّن العمل بالطرف الراجح وهو الظن.

وبهذا يثبت: أن كل مظنون يجب العمل به؛ لأنه حكم الله تعالى.

فعندنا مقدمتان:

الأولى: أن هذا الحكم مظنون.

الثانية: أن كل مظنون يجب العمل به قطعاً؛ لأنه حكم الله تعالى.

فتحصل النتيجة وهي: أن هذا الحكم يجب العمل به قطعاً؛ لأنه حكم الله تعالى في هذه القضية.

فالفقه إذن علم قطعي وليس ظنياً.

وعلى هذا يكون المراد من قوله في تعريف الفقه: «العلم بأحكام الأفعال» هو: العلم بوجوب العمل بالأحكام فيكون الفقه من باب العلوم،

لا من باب الظنون، والظن وقع في طريقه حيث إن مقدمتي القياس طريق إلى المطلوب، والظن وقع في هاتين المقدِّمتين.

وهذا الجواب لا يصح ولا يفيد في دفع اعتراض الباقلاني؛ لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستفادة من الأدلة التفصيلية، وهذا يجعل العلم ناشئاً عن دليل تفصيلي. والجواب الذي ذكرتم لم يحقِّق هذا، بل نتج عنه: أن العلم بالحكم ناشىء عن دليل إجمالي كلِّي يستخدم في كلِّ حكم، ومعروف أن هذا ليس هو الفقه كما قلناه سابقاً.

فبان لك أن الذي يدفع اعتراض الباقلاني هو أن يقال: بأن المراد بـ «العلم» الوارد في تعريف ابن قدامة للفقه هو ما علمناه بالشرع: إمَّا بيقين أو بالظن الراجح. والله أعلم.

* * *

أمثلة على الأحكام الفقهية

قوله: **(كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها)**.

ش: **أقول**: لما فرغ ابن قدامة من تعريف الفقه: شرع في ذكر أمثلة للأحكام الشرعية الفعلية المستفادة من الأدلة التفصيلية.

فالبيع ــ مثلاً ــ حلال، والربا والخمر حرام، والصلاة صحيحة، والحج فاسد، هذه أحكام شرعية عملية تفصيلية مأخوذة من أدلتها التفصيلية من كتاب أو سنة.

وسيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ تفصيل وتوضيح معاني الحلال والحرام والصحة والفساد في مبحث «الأحكام التكليفية» وفي «الأحكام الوضعية» والإكثار منها هناك.

* * *

اسم الفقيه لا يطلق إلَّا على من انطبق التعريف عليه

قوله: (فلا يطلق اسم الفقيه على متكلِّم ولا محدِّث، ولا مفسِّر ولا نحوي).

ش: أقول: إنك إذا عرفت أن الفقيه هو الذي علم بالأحكام الفعلية الشرعية من أدلتها التفصيلية فعلى مقتضى ذلك لا تطلق صفة «الفقيه» على أي شخصٍ سواه.

وعلى هذا:

فالمتكلِّم ـ وهو الذي يبحث عما يجب لله تعالى ولرسوله، وما يجوز لهما وما يستحيل ـ لا يسمَّى فقيهاً.

والمحدِّث ـ وهو الذي يعتني بسند الأحاديث وصحيحها وضعيفها ونحو ذلك ـ لا يسمَّى فقيهاً.

والمفسِّر ـ وهو من اعتنى ببيان معاني آيات القرآن الكريم ـ لا يكون فقيهاً.

والنحوي ـ وهو الذي يهتم ويعتني بالنحو والصرف والإعراب ـ لا يسمى فقيهاً.

أما إذا كان هؤلاء الأربعة ـ وهم المتكلم والمحدث والمفسر والنحوي ـ لهم اهتمامات بالفقه والأصول وعندهم القدرة على الاستنباط والفهم: فهم فقهاء؛ وذلك لأن التعريف ينطبق عليهم.

فمن جمع بين علم الكلام والعلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها: فهو فقيه كالأئمة الأربعة ـ وهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى ـ وغيرهم ممن نهج منهجهم كابن تيمية وابن القيم، وفخر الدين الرازي وإمام الحرمين، والغزالي، والقرافي ونحوهم.

ومن جمع بين علم الحديث والعلم بالأحكام الشرعية الفعلية من أدلتها: فهو فقيه كالإمام مالك والإمام أحمد والشافعي رحمهم الله تعالى.

ومن جمع بين علم التفسير والعلم بالأحكام الفرعية الشرعية استنباطاً: فهو فقيه أيضاً كالإمام فخر الدين الرازي، وأبي عبد الله القرطبي، وابن العربي، والجصاص، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية، والبيضاوي رحمهم الله.

ومن جمع بين علم النحو والعلم بالأحكام الشرعية العملية استنباطاً: فهو فقيه أيضاً كابن الحاجب والبيضاوي ــ رحمهما الله تعالى ــ.

• • •



تعريف: «أصول»

أقول: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر معنى المضاف إليه وهو «الفقه»، ولم يذكر معنى المضاف وهو «أصول» لذلك لزم أن أذكر معناه قبل تعريف «أصول الفقه» كلقب لهذا العلم فأقول:

الأصول جمع أصل.

والأصل في اللغة يطلق على إطلاقات كثيرة، إليك أهمها:

الأول: الأصل: ما يُبتنى عليه غيره، ذهب إلى ذلك كثير من الأصوليين كأبي الخطاب في «التمهيد»، وأبي الحسين البصري في «المعتمد» وعضد الدين الأيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب»، والشوكاني في «إرشاد الفحول» وغيرهم.

الثاني: الأصل: ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، وذهب إلى ذلك سيف الدين الآمدي في «الإحكام» ونصه فيه: «أصل كل شيء ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه». وذلك لكون الفقه مأخوذاً من الأدلة وهو مستند في وجوده إليها.

الثالث: الأصل هو المحتاج إليه وهو ما ذهب إليه الإمام فخر الدين الرازي في «المحصول»، وسراج الدين الأرموي في «التحصيل».

وقد اعترض عليه الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول» والقرافي في «نفائس الأصول» باعتراضٍ، ملخصه: أنه إن أراد ما يتوقف عليه الشيء: لزم إطلاقه على الجزاء والشرط وعدم الموانع، والشرط وعدم الموانع ليست أصولاً لتلك الحقائق.

فكما يحتاج الإنسان للهواء الذي يتنفس فيه يحتاج إلى قوت يغذِّيه أو بيت يأويه، وثوب يحميه، ولا يقال أصله الهواء ولا الثوب.

فكل أصل محتاج إليه، وليس كل محتاج إليه أصلاً، فيكون ما ذكره الرازي في حدِّ الأصل جامعاً غير مانع؛ وذلك لاندراج حصول الشرائط وانتفاء الموانع فيه وليست أصولاً.

الرابع: الأصل: ما منه الشيء وهو ما ذهب إليه تاج الدين الأرموي في «الحاصل»، وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول».

الخامس: الأصل: ما يتفرع عنه غيره، وهو قول القفال الشاشي كما نقله الزركشي في «البحر المحيط» وقال عنه: بأنه أسد الحدود.

وقيل غير ذلك في المعنى اللغوي للأصل.

وإذا نظرنا إلى هذه التعريفات اللغوية لكلمة «أصل» وجدنا أنها من وضع الأصوليين، وأهل اللغة لم يذكروا أكثر هذه المعاني في كتبهم، وهذا مصداق لقول تقي الدين السبكي في «الإبهاج»: «إن من عادة الأصوليين أن يتعرضوا لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة».

وإذا كان الأمر كذلك فإن الأصوليين يميلون عادة إلى الأخذ بالتعريفات ذات المعنى الشمولي دون المعنى الجزئي.

وبناء على ذلك: لا تعارض بين تلك التعريفات؛ حيث من الممكن أن

تدخل الجزئيات ضمن التعريفات ذات المعنى الشمولي؛ لأن الهدف هو تعريف الأصل بمعناه الشامل الذي تدخل فيه كل الجزئيات.

ولكن أقرب تلك التعريفات إلى المعاني اللغوية هو التعريف الأول، وهو: أن الأصل ما يبتنى عليه غيره؛ ذلك لأن الأصل في اللغة هو: أسفل الشيء وأساسه ولا شك أن أسفل الشيء وأساسه هو الذي يقع ويعتمد عليه في البناء، وهو الموافق للتعريف الاصطلاحي للأصل كما سيأتي.

لذلك اخترت التعريف اللغوي الأول للأصل.

ولا تلتفت إلى ما قاله تقي الدين السبكي في «الإبهاج» ـ معترضاً على التعريف الذي اخترناه من التعريفات اللغوية للأصل وهو الأول ـ من أنه لا يقال: «الولد بني على الوالد» بل يقال: «إنه فرعه»؛ لأننا نقول: لا مانع من أن نقول ذلك إذا لاحظنا المعنى وهو: أن الولد أساسه الوالد وهو أصله.

هذا هو «الأصل» في اللغة.

أما الأصل في الاصطلاح فقد أطلق على معان كثيرة، منها:

أولاً: يطلق الأصل ويراد به الدليل كقولهم: «الأصل في المسح على الخفين: السنة، والأصل في التيمم الكتاب» أي: دليل ثبوت المسح على الخفين من السنة، ودليل ثبوت التيمم من الكتاب.

ثانياً: يطلق الأصل ويراد به الرجحان كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة»، أي: الراجح عند السامع هو المعنى الحقيقي، دون المعنى المجازي.

ثالثاً: يطلق الأصل ويراد به القاعدة الكلية المستمرة كقولهم: «إباحة أكل الميتة للمضطر على خلاف الأصل»، أي: على خلاف القاعدة

المستمرة، وكقولهم: «اليقين لا يزول بالشك» أصل من أصول الشريعة أي: قاعدة من قواعدها الكلية.

رابعاً: يطلق الأصل ويراد به: الصورة المقيس عليها، وهو ما يقابل الفرع في القياس كقولهم: «الخمر أصل النبيذ في الحرمة»، بمعنى: أنه لما اشترك الخمر والنبيذ في العلة التي هي: الإسكار صار حكم النبيذ هو التحريم كالخمر فكان الخمر هو الأصل ـ والنبيذ هو الفرع ـ على ما سيأتي تفصيله في باب القياس إن شاء الله تعالى.

ونفى القرافي ـ رحمه الله تعالى ـ في «نفائس الأصول» أن تكون الصورة المقيس عليها معنى من معاني الأصل الاصطلاحية.

وذكر الزركشي في «البحر المحيط» أن هذا الإطلاق فيه نظر بسبب أن الصورة المقيس عليها ليست معنى زائداً؛ لأن أصل القياس اختلف فيه هل هو محل الحكم أو دليله أو حكمه، وأياً ما كان فليس معنى زائداً؛ لأنه إن كان أصل القياس دليله فهو المعنى السابق، وإن كان محله أو حكمه فهما يسميان أيضاً دليلاً مجازاً فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل.

إذاً ليس هو معنى جديداً.

خامساً: يطلق الأصل ويراد به المستصحب كقولهم: «الأصل في الأشياء الإباحة»، بمعنى: أننا نستصحب الإباحة الثابتة في الأشياء حتى يأتي ما يحرم.

وكقولهم: «الأصل في الإنسان البراءة» بمعنى: أنه تثبت للإنسان براءته ولا يكون متهماً حتى تثبت إدانته بدليل.

وقيل: في معنى «الأصل» اصطلاحاً غير ذلك، ولكنها ترجع إلى ما

ذكرناه فإن شئت فارجع إلى «البحر المحيط»، و «شرح الكوكب المنير»، و «فواتح الرحموت» لترى ذلك وغيره.

والمراد من الأصل في علم الأصول هو الأول وهو: أن الأصل هو الدليل فالأصول بمعنى الأدلة فأصول الفقه: هي أدلة الفقه.

وذهب إلى ذلك ابن قدامة هنا؛ حيث قال: «وأصول الفقه: أدلته»، وإمام الحرمين في «البرهان» والآمدي في «الإحكام»، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، والغزالي في «المستصفى»، وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» وتاج الدين السبكي في «جمع الجوامع» وغيرهم.

* * *

تعريف أصول الفقه

قوله: (وأصول الفقه: أدلته الدالة عليه من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل).

ش: **أقول**: بعدما ذكرنا تعريف المضاف وهو «الأصول»، والمضاف إليه وهو «الفقه» لا بدَّ من معرفة حدِّ «أصول الفقه» كاسم لهذا العلم.

فابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر هذا التعريف اختصاراً لتعريف الغزالي في «المستصفى» الذي يقول فيه: «إن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

ويقرب من ذلك تعريف ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» حيث قال: «أصول الفقه عبارة عن جمل أدلة الأحكام».

إذا علمت ذلك، فإليك بيان تعريف ابن قدامة لأصول الفقه السابق فأقول:

قوله: «أدلته الدالة عليه» يشير إلى ما ذكرنا سابقاً أن المقصود بالأصل هي: الأدلة، فيكون المقصود بأصول الفقه هي: أدلة الفقه.

والأدلة جمع دليل، والدليل في اللغة هو المرشد كما جاء في «المصباح المنير»، وذكر ابن الحاجب في «المختصر» أن المرشد يطلق على ثلاثة معان وهي:

١ ــ الدال وهو الناصب لما يرشد به مثاله: الصانع ــ وهو الله تعالى ــ فالدليل على الصانع هو الصانع؛ لأنه نصب العالم دليلاً عليه.

٢ ــ الذاكر لما يرشد به مثاله: العالم الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلاً على وجود الصانع.

٣ ــ ما به الإرشاد مثاله: العالم المخلوق الذي يتحقق به الإرشاد أي: العلامة التي نصبت للتعريف.

والدليل في الاصطلاح هو: الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

هذا تعريف الدليل عند أكثر الفقهاء والأصوليين.

وبناء عليه: يشمل الدليل القطعي وهو المفيد للقطع، ويشمل الدليل الظني وهو المفيد للظن:

فمثال الدليل القطعي: قولنا ــ في الدلالة على حدوث العالم ــ: العالم متغيِّر، وكلُّ متغيِّر حادث، فالنتيجة: العالم حادث.

ومثال الدليل الظني: الغيم الموصل بصحيح النظر فيه إلى ظن وقوع المطر.

فبان لك أن الدليل يشمل القطعي والظني.

وذهب الآمدي في «الإحكام» وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، والإمام الرازي في «المحصول» إلى أن الدليل لا يستعمل إلاَّ فيما يؤدي إلى العلم، فأما ما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل، وإنما يقال له أمارة. ونقله القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة» عن بعض المتكلمين، بينما نقل هذا القول أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» عن أكثر المتكلمين.

وهذا غير صحيح؛ وذلك لأن أهل اللغة لا يفرقون في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن فلم يكن لهذا الفرق وجه.

ثم إن اعتقاد موجبهما والعمل بهما واجب فلا فرق بينهما من هذا الوجه أيضاً.

ثم إن الدليل مرشد إلى المطلوب، فوجب أن يكون دليلاً كالموجب للعلم. كما قال القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع».

والمقصود بالأدلة هي القواعد الكلية، ولو لم نحملها على ذلك لخرج كثير من مسائل أصول الفقه عن هذا الحد كـ : «العبرة بعموم اللفظ»، و «أن يعتقد بالعام حال نزوله»، و «أن النهي يقتضي التحريم».

قوله: «من حيث الجملة» أي: أن هذه الأدلة يجب أن ينظر إليها نظرة إجمالية وعامة، والنظرة العامة أي: أن الأصولي ينظر نظراً عاماً في أدلة جملية: كنظره ــ مثلاً ــ في الكتاب والسنة هما حجة أو لا؟ خلافاً للدهرية.

ونظره إلى الإجماع هل هو حجة أو لا؟ خلافاً للرافضة وأبـي بكر ابن الأصم.

ونظره إلى القياس هل هو حجة أو لا؟ خلافاً للنظام وبعض أهل الظاهر.

ونظره إلى قول الصحابـي هل هو حجة أو لا؟ خلافاً لبعض العلماء، ونحو ذلك.

فينظر على وجه العموم في هذه الأدلة الجملية التي تتشعب منها مسائل جزئية.

وقوله: «لا من حيث التفصيل»؛ لأن معرفة الأدلة والنظر إليها من حيث التفصيل هي من مهنة الفقيه، لا الأصولي؛ فإن الفقيه ينظر في أدلة الفقه على سبيل التفصيل دليلاً دليلاً فينظر نظراً خاصاً في دليل خاص في مسألة خاصة.

* * *

ما يتعرض له الفقيه من الأدلة

قوله: (فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي).

ش: **أقول**: هذا بيان وتوضيح لقوله: «لا من حيث التفصيل» حيث إن الفاء في قوله: «فإن الخلاف» للتفريع والتفصيل.

ومعناه: أن المسائل الخلافية الفقهية أيضاً مشتملة على أدلة الأحكام، لكن هذه الأدلة تفصيلية، وليست إجمالية. بمعنى: أن الفقيه يستدل على الحكم الذي يريد إثباته بدليل، ولكن هذا الدليل تفصيلي وخاص لهذا الحكم فقط، ولا يعم جمعاً من المسائل كما هو الشأن في الدليل الإجمالي الذي يستدل به الأصولي.

فمثال الدليل التفصيلي الخاص بمسألة معينة ما أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي وأحمد عن أبـي موسى الأشعري وغيره أن النبـي ﷺ قال: «لا نكاح إلاّ بولي» حيث استدل به الجمهور على اشتراط الولي في النكاح.

كذلك استدل الفقيه لهذا الحكم بما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد والحاكم عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل».

وكذلك قول الفقيه: لا يحل أكل الذبيحة التي ترك فيها التسمية؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

فهذه أدلة خاصة في مسائل خاصة هي من مهنة الفقيه، لا الأصولي.

وسيأتي إن شاء الله الكلام عن مسألة النكاح بلا ولي.

* * *

ما يتعرض له الأصولي من الأدلة

قوله: (والأصول لا يتعرض فيها لآحاد المسائل إلاَّ عن طريق ضرب المثال كقولنا: «الأمر يقتضي الوجوب ونحوه»).

ش: **أقول**: أورد ذلك ابن قدامة زيادة بيان وتوضيح لمعنى أصول الفقه.

فهو يقول: إن الأصولي لا يبحث في آحاد المسائل ــ كما سبق ضرب الأمثلة على ذلك ــ ولا يستدل «أعني الأصولي» لمسألة خاصة ــ فقط ــ بل يثبت دليلاً شاملاً لكثير من المسائل الفرعية الفقهية كقاعدة: الأمر يقتضي الوجوب إذا تجرد عن القرائن الصارفة له إلى غيره، فلكي يستنبط مثل هذه القاعدة عليه أن يستقرىء ما ورد من هذه الصيغة في الكتاب والسنة، وما ورد في مدلولها في حال القرائن، وفي حال التجرد منها مستعيناً بما قرره علماء اللغة وما فهمه الصحابة حينئذٍ يتوصل إلى تلك القاعدة وهي «أن الأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب» وبذلك تصبح هذه القاعدة قانوناً عاماً تندرج تحته جزئيات كثيرة فيأخذها الفقيه ويستدل بها لكثير من المسائل الفقهية.

فإذا تعرض الأصولي لمسألة فقهية آحادية: فهو على سبيل ضرب المثال والتبع والاستطراد كقوله ــ مثلاً ــ : ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أمر، ومعروف أن القاعدة الأصولية: «أن الأمر إذا تجرَّد يقتضي الوجوب» فبناء على تلك القاعدة تكون الصلاة واجبة. هذا مجرد تمثيل فقط للأصولي.

* * *

الفرق بين أصول الفقه والفقه

قوله: **(فبهذا يخالف أصول الفقه فروعه).**

ش: **أقول**: بعد ما بيَّن ابن قدامة وظيفة الأصولي وهي أنه لا يتعرض ولا يبحث في آحاد المسائل الفقهية، بل إنه مختص بإثبات دليل شامل لكثير من الأدلة الخاصة بمسائل فرعية أوضح أنه بهذا يخالف أصول الفقه فروعه.

بمعنى: أن أصول الفقه يكون في البحث عن أدلة الفقه إجمالاً، أما الفقه فهو يبحث في العلم بأحكام الأفعال الشرعية من أدلتها التفصيلية ــ كما سبق بيانه ــ .

وعلى هذا تكون وظيفة الفقيه هي: أن يأخذ هذه القواعد والأدلة الإجمالية ــ التي أغناه عن التوصل إليها الأصولي ــ ويطبقها على الجزئيات.

بمعنى آخر: أصول الفقه عبارة عن المناهج والأسس التي تبين الطريق وتوضحه للفقيه الذي يجب عليه أن يلتزمه في استخراج الأحكام من أدلتها ويرتب تلك الأدلة، فيقدم القرآن على السنة والسنة على غيرها وهكذا.

أما الفقه فهو عبارة عن استخراج الأحكام من الأدلة مع التقييد بهذه المناهج.

وأن مثل علم الأصول بالنسبة للفقه كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية: فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ في الفكر.

* * *

الموضوع الذي يبحث فيه الأصولي والغرض من ذلك

قوله: (ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، والمقصود: اقتباس الأحكام من الأدلة).

ش: **أقول**: هذه العبارة هي بمعنى عبارة: «وكيفية الاستفادة من الأدلة الإجمالية» التي أتى بها كثير من الأصوليين في تعريف أصول الفقه كما سيأتي بيان ذلك ــ إن شاء الله ــ .

ومعنى ذلك: أن الأدلة الإجمالية هي الكتاب والسنة والإجماع وغيرها.

فالكتاب ــ مثلاً ــ وهو دليل سمعي كلي لم ترد نصوصه على حالة واحدة، بل منها ما هو بصيغة الأمر، أو بصيغة النهي، أو بصيغة العام أو الخاص أو المطلق أو المقيد أو المجمل أو المبين.

فهذه الأمور ــ وهي الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ــ وغيرها تعتبر من أنواع الدليل الشرعي العام الذي هو الكتاب، والأصولي يبحث عن هذه الأمور وما تفيد، فهو ببحثه واستقرائه وتتبعه يتوصل إلى أن الأمر يفيد الفور، أو التكرار، ويتوصل إلى أن النهي يفيد التحريم، وأن العام يدل دلالة ظنية على الأحكام، وهكذا.

فهذه كلها وجوه الاستدلال بالكتاب، والدليل واحد وهو نفس الكتاب.

ويقال ذلك في السنة.

والمقصود والفائدة من فعل الأصولي هذا هو تبيين الأدلة الصحيحة التي يستطيع الفقيه عن طريقها استنباط الأحكام الشرعية الفقهية.

إذن الأصولي يبحث في الأدلة الإجمالية الموصلة إلى الأحكام الشرعية والأعراض الذاتية لها وما تركب منها.

وذكر الآمدي في «الإحكام» أن الموضوع الذي يبحث فيه الأصوليون هو: الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلِّي.

وهو ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، والكمال ابن الهمام في «التحرير».

وذهب بعض الأصوليين كصدر الشريعة وسعد الدين التفتازاني كما في «التوضيح» إلى أن الأصولي يبحث في الأدلة والأحكام معاً فهو يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي إثباتها للأحكام، وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة.

وعلَّلوا ذلك بأنه لما كانت بعض مباحث الأصول ناشئة عن الأدلة كالعموم والخصوص والاشتراك، وبعضها ناشئاً عن الأحكام ككون الحكم متعلقاً بفعل هو عبادة أو معاملة، ولا رجحان لأحدهما على الآخر فالحكم على أحدهما بأنه موضوع وعلى الآخر بأنه تابع تحكُّم وهو باطل.

والصواب هو الأول وهو: أن بحث الأصولي في الأدلة الإجمالية الموصلة إلى الأحكام الشرعية وعوارضها الذاتية، وغير الأدلة الإجمالية يأتي بالتبع، ولا تحكم في ذلك؛ لأن الأحكام الشرعية ثمرة الأدلة وثمرة الشيء تابعة له.

وزيادة في بيان ما سبق إليك طريقة استنباط واقتباس الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلة:

الفقيه المجتهد يأخذ الدليل الإجمالي أو القاعدة الكلية التي توصل إليها الأصوليون فيجعلها مقدمة كبرى في القياس الحملي أو ملازمة في القياس الاستثنائي بعد أن يقدم لها بمقدمة صغرى موضوعها جزئي من جزئيات تلك القاعدة، ودليل تفصيلي يعرفه الفقيه كالأمر بالصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فيتكون عندنا ما يلي:

المقدمة الصغرى: الصلاة مأمور بها في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وهذا دليل تفصيلي.

المقدمة الكبرى: وكل مأمور به ـ إذا تجرد عن القرائن ـ فهو واجب، وهذه قاعدة أصولية، أو دليل كلي إجمالي.

النتيجة: الصلاة واجبة.

فأصول الفقه ـ اصطلاحاً هو: القواعد الكلية نحو: «كل أمر للوجوب» التي يتوصل بها. الفقيه المجتهد إلى التعرف على الأحكام الشرعية الفرعية «كوجوب الصلاة» من الأدلة التفصيلية مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

تنبيه: تبين مما سبق من كلام ابن قدامة في تعريفه لأصول الفقه: أن أصول الفقه عنده هو: «أدلة الفقه إجمالاً أو القواعد الكلية وكيفية الاستدلال منها»، كما سبق أن قررناه.

واقتصر على ذلك كما اقتصر عليه من قبله.

قال ابن دقيق العيد: ويمكن الاقتصار على الدلائل وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة، لكن ما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً أدخل فيه حداً.

وهو ما سار عليه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع حيث قال: «والأصول في عرف الأصوليين: أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال».

وكذلك أبو حامد الغزالي سار على هذا المنهج فقال في تعريف أصول الفقه في «المستصفى»:

«إن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

وبعض الأصوليين اقتصر في تعريف أصول الفقه على الدليل فقط فبيَّن أن الدليل هو الأصل بالذات، والباقي بالتبع لضرورة الاستدلال بالمقدمات قال ابن برهان في «الوصول»: «أصول الفقه عبارة عن جمل أدلة الأحكام».

سؤال: سأل سائل فقال: إذا عرفنا الأدلة على سبيل التفصيل في مسائل الفقه، فلا حاجة لنا إلى معرفتها على سبيل الإجمال؛ حيث لا فائدة فيه فلنكتفي بمعرفتها على التفصيل عن معرفتها على سبيل الإجمال.

أقول: في الجواب عن ذلك: إنه يحصل بمعرفة الأدلة على الإجمال فائدة لا تحصل بمعرفتها على سبيل التفصيل وهي: أن معرفتها على التفصيل في مسائل الفقه معرفة تقليد من غير دليل؛ لأنه يقال: «الأمر يقتضي الوجوب» و«النهي يقتضي التحريم» و«لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة» و «أن يحمل المطلق على المقيد» ونحو ذلك، ولا يعلم كيف ثبتت تلك القواعد، ولا يعلم أي دليل أوجب ذلك وإنما يحكي صورة الدليل

ويذكر مجرد العبارة عنه، ولكن بمعرفتها على الإجمال نعرفها بمعانيها، والمقصود منها، وكيف ثبتت، ونعرف حقائقها بأنفسها.

كذلك تحصل فائدة أخرى من معرفة الأدلة على سبيل الإجمال وهي: أنه إذا عرف في الفروع مقتضى لفظ في مسألة فعرضت له حادثة أخرى فاشتبهت عليه لم يعرف مقتضى اللفظ فيه بمعرفته بمقتضاه في المسألة الأخرى، وإذا عرفت الأصول فعرضت عليه حادثة واشتبهت عليه عرضها على الأصول فعرف حكمها ومقتضى اللفظ فيها بسبب معرفته من الأصل على سبيل الإجمال.

تنبيه: ابن قدامة في تعريفه لأصول الفقه قطع بأن أصول الفقه هو نفس الأدلة فقال: «أصول الفقه: أدلته الدالة عليه...» إلخ.

وهذا ما ذهب إليه كثير من الأصوليين.

منهم: أبو يعلى الحنبلي حيث قال في «العدة» في تعريفه: «أصول الفقه عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه وتعلم أحكامها به».

ومنهم: أبو الخطاب الحنبلي القائل في «التمهيد» في تعريفه: «إنه الأدلة والطرق ومراتبها وكيفية الاستدلال بها».

ومنهم: ابن مفلح حيث قال في «مختصر أصول الفقه»: أصول الفقه: «القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية».

ومنهم: الآمدي الذي عرفه في «الإحكام» بقوله: «إنه أدلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل».

ومنهم: الغزالي حيث عرفه في «المستصفى» بقوله: «عبارة عن أدلة

هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

ومنهم: الإمام الرازي القائل في تعريفه في «المحصول»: أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها».

ومنهم: إمام الحرمين حيث قال في تعريفه في «البرهان»: «إن أصول الفقه هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع».

ومنهم: أبو إسحاق الشيرازي الذي عرفه في «شرح اللمع» بقوله: «أصول الفقه: أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال».

ومنهم: ابن السبكي تاج الدين حيث عرفه في «جمع الجوامع» بقوله: «دلائل الفقه الإجمالية».

ومنهم: صفي الدين الهندي حيث عرفه في «نهاية الوصول» بقوله: «مجموع أدلة الفقه على سبيل الإجمال وكيفية دلالتها على الأحكام، وكيفية حال المستدل بها».

أما بعض الأصوليين فقد ذكروا بأن أصول الفقه هو العلم بتلك الأدلة أو معرفتها وليس هو الأدلة نفسها.

من هؤلاء: القاضي ناصر الدين البيضاوي الذي قال في «المنهاج» في تعريفه: إن أصول الفقه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد».

ومنهم ابن الحاجب الذي عرفه في «مختصره» بقوله: «إنه العلم

بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية».

ومنهم محب الله بن عبد الشكور حيث عرفه في «مسلم الثبوت» بقوله: إنه علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية عن دلائلها».

وكلام القاضي أبـي بكر الباقلاني يقتضي أن أصول الفقه: العلم بالأدلة الشرعية.

والمذهب الأول هو الراجح وهو: أن أصول الفقه: الأدلة، دون زيادة العلم أو المعرفة أو الإدراك، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا وكثير من الأصوليين.

وقلنا: إنه هو الراجح لأمور:

الأول: أننا قلنا ــ فيما سبق ــ أن الأصول لغة هي الأدلة، فجعله اصطلاحاً نفس الأدلة أقرب إلى المدلول اللُّغوي.

الثاني: أن أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك الأدلة سواء علمه الشخص أم لا.

الثالث: أن الأصول ليست مطلق الأصول وإنما هي الأصول المضافة إلى الفقه ولا معنى لها إلاَّ الأدلة، والقواعد التي يستند إليها الفقيه.

تنبيه: وكل فريق من الفريقين نظر إلى محل، ولم يتوارد الفريقان على محل واحد.

ففريق عرف أصول الفقه على أنه لقبـي.

والفريق الآخر عرفه على أنه إضافي.

فمن عرفه على أنه لقبـي ــ وهو كونه علماً على هذا الفن ــ قال: أصول الفقه: العلم أو المعرفة أو الإدراك.

ومن عرفه على أنه إضافي: قال: أصول الفقه: أدلة الفقه.

وابن الحاجب ــ رحمه الله ــ التفت إلى تغاير المحل؛ حيث إنه لما أراد تعريف أصول الفقه على أنه إضافي عرفه بالأدلة وذلك في «منتهى السول».

ولما أراد تعريفه على أنه لقبي عرفه بالعلم وذلك في «مختصره» ونبه على ذلك الزركشي ــ أيضاً ــ في «البحر المحيط» وفي «تشنيف المسامع».

● مسألة فرعية: اشتراط الولي في النكاح:

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر أن الدليل التفصيلي هو الذي يخص مسألة معينة كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي، وسبق بيان ذلك.

أما هنا فأتعرض لهذه المسألة من الناحية الفقهية، وأبين هل هي متفق عليها، أو مختلف فيها فأقول:

لقد اختلف أهل العلم هل يشترط الولي في النكاح أو لا يشترط؟ على مذاهب:

المذهب الأول: أن الولي يشترط في صحة النكاح، فلا يصح نكاح إلاَّ بولي، فالمرأة لا تملك أن تزوج نفسها. هذا ما ذهب إليه الإمام مالك كما جاء في «بداية المجتهد»، والإمام الشافعي كما جاء في «الأم» و «المهذب» و «المنهاج»، والإمام أحمد كما جاء في «المغني» وأتباعهم وجماهير العلماء وهو الراجح.

ويدل على ذلك أدلة كثيرة منها:

أولاً: ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «لا نكاح إلاَّ بولي» وقوله ﷺ:

«أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فإن أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له».

وهذان الحديثان صريحان في اشتراط الولي وأنه لا يصح نكاح بلا ولي.

ثانياً: أن المرأة مولًى عليها في النكاح فلا تليه هي كالصغيرة، والشارع ولَّى عليها في النكاح؛ وذلك لقصور عقلها في النكاح، فلا يؤمن انخداعها بخلاف الولي من الرجال.

ثالثاً: أن الشارع قد منع المرأة أن تتولَّى عقد نكاحها، وذلك فيه مصلحة تحسينية ـ كما سيأتي ـ حيث إن مباشرتها لعقد النكاح بنفسها يشعر بوقاحتها ورعونتها وتوقانها وتشوقها إلى الرجال، فوضع الشارع الولي شرطاً من شروط صحة النكاح رفعاً لقيمة المرأة، وإعلاء لشأنها، وتحسيناً لها أمام الرجال وصيانة لها.

المذهب الثاني: أن الولي لا يشترط، بل يجوز أن تزوج المرأة نفسها بدون ولي، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وزفر والشعبي والزهري كما جاء في «المبسوط» للسرخسي و «مختصر الطحاوي»، و «رؤوس المسائل» و «فتح القدير مع العناية».

استدل لذلك المذهب بأدلة إليك بعضها والإجابة عنها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

وجه الدلالة كما ذكره السرخسي في «المبسوط»: أن الله أضاف العقد في النكاح إليهن، ونهى عن منعهن منه فدل على أنها تملك المباشرة.

أجيب بأن هذا يدل على اشتراط الولي، لا على عدم اشتراطه؛ لأن عضلها: الامتناع من تزويجها وهذا يدل على أن نكاحها إلى الولي. مما يؤيد ذلك أن الآية نزلت بشأن معقل بن يسار حين امتنع من تزويج أخته فدعاه النبـي ﷺ فزوجها.

أخرج ذلك البخاري في «صحيحه» في كتاب التفسير باب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢] وأخرجه أبو داود في «سننه» في كتاب النكاح باب في العضل.

الدليل الثاني: أن المرأة العاقلة من أهل الولاية بدليل: أنها تملك التصرف في مالها فوجب أن تملك التصرف في نفسها؛ لأن نفسها إلى نفسها أقرب من مالها، ثم إنها لما تملك التصرف في مالها فلأن تملك التصرف في نفسها أولى، هكذا أورده الزمخشري في «رؤوس المسائل».

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا قياس العقد على البضع على العقد في المال من بيع وشراء ونحوه وهذا قياس مع الفارق حيث إن مالها من حقها بمفردها تتصرف فيه كما شاءت إذا كانت عاقلة رشيدة. أما العقد على بضعها وتزويجها لنفسها، فهذا ليس من حقها بمفردها، بل هو حق لها ولأسرتها.

وهناك مذهب ثالث في المسألة وهو ما نسب إلى داود الظاهري وهو التفريق بين البكر والثيب فيشترط الولي في البكر، ولا يشترط في الثيب.

وهذه المسألة بأدلتها مبسوطة في كتب الفقه فإن شئت فارجع إلى المراجع التي سبق ذكرها وغيرها.

سؤال: لو عقدت لنفسها وحكم بصحته حاكم، أو كان المتولى لعقده حاكم هل ينقض الحكم أو لا؟

الجواب: اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: إن الحكم ينقض؛ لأنه مخالف لنص في ذلك وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل، فإن أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له».

وهذا قول أبي سعيد الاصطخري من الشافعية كما نقله عنه النووي في «المجموع».

القول الثاني: إن الحكم لا ينقض، وهو قول كثير من العلماء منهم ابن قدامة في «المغني» والنووي في «المجموع». وعلَّة ذلك: أنها مسألة مختلف فيها، وإذا كان لأمر كذلك فإنه يسوغ فيها الاجتهاد فلم ينقض في ذلك حكم الحاكم كما لو حكم بالشفعة للجار.

وأما الخبر الذي استدل به أصحاب القول الأول: فهو ليس بنص؛ لأنه يحتمل التأويل. والله أعلم.

● **الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية:**

لعلَّه تبيَّن لك فيما سبق: أنه يوجد ارتباط جذري وثيق بين أصول الفقه والفقه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر.

وهذا لا يعني أنهما علم واحد، بل إن أصول الفقه علم مستقل، والفقه علم مستقل ولكل منهما قواعده.

وقد سبق لك أن عرفت القواعد الأصولية والتي يُعبَّر عنها ــ أحياناً ــ بالأدلة الإجمالية.

ونظراً إلى أنه قد تختلط تلك القواعد بالقواعد الفقهية ــ عند

بعضهم ـ حيث إن كلاً منهما قواعد تندرج تحتها جزئيات: ذكرت هذا الموضوع؛ للفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية فأقول:

تتلخص الفوارق بينهما في أمور أهمها:

الأول: أن القواعد الأصولية قواعد كلية تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها، بمعنى: لا تخرج جزئية عن حكم قاعدتها، فكل نهي لم يقترن بما يصرفه عن التحريم دلَّ على التحريم.

أما القواعد الفقهية فإنها أغلبية يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات، وتكون لها المستثنيات، بمعنى: أنها أغلبية غير مطردة.

الثاني: أن القواعد الأصولية عبارة عن المسائل التي تشملها أنواع من الأدلة التفصيلية يمكن استنباط التشريع منها.

أما القواعد الفقهية فهي عبارة عن المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينة في أصول الفقه.

ويلجأ الفقيه إلى تلك القواعد الفقهية تيسيراً له في عرض الأحكام فهو ـ مثلاً، إذا قال: «إن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني» أغناه ذلك عن أن يقول: «البيع ينعقد بلفظ كذا» وأن يقول: «الإجازة تنعقد بلفظ كذا».

الثالث: أنه تبين لك فيما سبق أن علم أصول الفقه بالنسبة للفقه ضابط وميزان للاستنباط الصحيح من غيره، شأنه في ذلك شأن علم النحو لضبط النطق والكتابة، وقواعد الأصول هي وسط بين الأدلة والأحكام حيث إنها يستنبط بها الحكم من الدليل التفصيلي، وموضوعها دائماً الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية على قول الجمهور، وقيل: إن موضوعها: الأدلة والأحكام ـ وسبق الكلام في ذلك ـ .

أما القاعدة الفقهية فهي قضية أكثرية، جزئياتها بعض مسائل الفقه، وموضوعها ــ دائماً ــ هو فعل المكلف.

الرابع: أن القواعد الفقهية عبارة عن مجموعة من الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علّة واحدة تجمعها، أو ضابط فقهي يحيط بها، والمقصود منها: تسهيل المسائل الفقهية وتقريبها.

أما القواعد الأصولية فهي وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية ــ كما سبق الإشارة إلى ذلك ــ.

الخامس: أن القواعد الفقهية تخدم المقاصد الشرعية العامة والخاصة، وتمهد الطريق للوصول إلى أسرار الأحكام وحِكَمِها.

أما معظم القواعد الأصولية فهي تدور حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد يتمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها فلا ترجع إلى خدمة المقاصد الشرعية وحكمها.

السادس: أن القواعد الأصولية موجودة قبل الفروع؛ لأنها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط مثل: «اعتقاد عموم اللفظ قبل البحث عن المخصص» و «النهي يقتضي التحريم إذا تجرد عن القرائن» و «أن النص مقدم على الظاهر» ونحو ذلك وهذه مقدمة في وجودها على استنباط الفروع بالفعل، وكون هذه الأصول كشفت عنها الفروع ليس دليلاً على أن الفروع متقدِّمة عليها، بل هي في الوجود سابقة والفروع لها كاشفة.

أما القواعد الفقهية فقد وجدت بعد وجود الفروع.

هذه أهم الفروق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية.

والقواعد الفقهية قد أُلِّف فيها مؤلفات قديمة وحديثة منها ما هو في

المذهب الحنفي ومنها ما هو في المذهب المالكي، ومنها ما هو في المذهب الشافعي، ومنها ما هو في المذهب الحنبلي، إليك أهمها:

١ ــ تأسيس النظر للدبوسي المتوفى عام (٤٣٠هـ). (في المذهب الحنفي).

٢ ــ قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام المتوفى عام (٦٦٠هـ) (في المذهب الشافعي).

٣ ــ الفروق لشهاب الدين القرافي المتوفى عام (٦٨٢هـ) (في المذهب المالكي).

٤ ــ الأشباه والنظائر لابن الوكيل المتوفى عام (٧١٦هـ) (في المذهب الشافعي).

٥ ــ القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية المتوفى عام (٧٢٨هـ) (في المذهب الحنبلي).

٦ ــ القواعد للمقَّري المتوفى عام (٧٥٨هـ) (في المذهب المالكي).

٧ ــ المجموع المذهب في قواعد المذهب للعلائي المتوفى عام (٧٦١هـ) (في المذهب الشافعي).

٨ ــ الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي المتوفى عام (٧٧١هـ) (في المذهب الشافعي).

٩ ــ المنثور في القواعد لبدر الدين الزركشي المتوفى عام (٧٩٤هـ) (في المذهب الشافعي).

١٠ ــ القواعد لابن رجب المتوفى عام (٧٩٥هـ) (في المذهب الحنبلي).

١١ ــ الأشباه والنظائر لابن الملقن المتوفى عام (٨٠٤هـ) (في المذهب الشافعي).

١٢ ــ الأشباه والنظائر للسيوطي المتوفى عام (٩١١هـ) (في المذهب الشافعي).

١٣ ــ الأشباه والنظائر لابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) (في المذهب الحنفي).

١٤ ــ الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية لابن حمزة (ت ١٣٠٥هـ)، (في المذهب الحنفي).

١٥ ــ قواعد مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لأحمد القاري المتوفى عام (١٣٥٩هـ) (في المذهب الحنبلي).

١٦ ــ شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء، (في المذهب الحنفي).

* * *

مباحث لا بد منها لطالب علم أصول الفقه

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في كلامه السابق أشار إلى فائدة علم أصول الفقه وموضوعه نظراً إلى أنه لا بد لطالب علم أصول الفقه من الإحاطة بهذا العلم إحاطة تامة قبل الخوض في جزئياته، وإتماماً للفائدة سأذكر مباحث مهمة في ذلك وهي: حكم تعلم أصول الفقه، وفائدته، وموضوعه، واستمداده، وهل تعلمه يقدم على تعلم الفقه أو العكس؟، وتاريخه ونشأته وطرق التأليف فيه، وأول من دوَّنه.

وقسَّمت الكلام عن ذلك إلى مباحث هي كما يلي:

● **المبحث الأول: في حكم تعلم أصول الفقه:**

ذهب جمهور العلماء إلى أن تعلم أصول الفقه فرض كفاية ــ إذا قام به من يكفي سقط عن الباقين ــ شأنه شأن أي علوم يجب أن يقوم بها البعض قال ابن حمدان في «صفة الفتوى»: «والمذهب أنه فرض كفاية كالفقه».

هذا على طلاب العلم بصورة عامة.

أما المجتهد فإنه فرض عين عليه؛ لأنه لا يمكن له أن يتوصل إلى درجة الاجتهاد بدون تعلم أصول الفقه، بل هو أهم العلوم التي يجب تحصيلها والوقوف عليها حتى يكون مجتهداً وقادراً على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

هذا ما ذهب جماهير العلماء إليه.

تنبيه: نقل عن بعض الناس أنهم ذمُّوا علم أصول الفقه وحقَّروه في نفوس الطلبة، وزعموا أنه لم يكن في عهد النبي ﷺ ولا عهد الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ ولا عهد التابعين فهو علم مبتدع، ويقولون: لا يُتعلَّم لقصد صحيح، بل يتعلم للرياء والسمعة والتغالب والجدال.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن سبب قولهم هذا هو: جهلهم بهذا العلم، وعدم قدرتهم على فهمه بالتفصيل وقديماً قيل: «من جهل شيئاً عاداه».

أَوَ ما علموا أن معرفة هذا العلم من أهم شروط الاجتهاد ــ كما سبق أن قلناه ــ فإذا لم يتعلمه الفقيه بالتفصيل فإنه لن يتوصل إلى درجة الاجتهاد، ولا يمكن أن يستطيع أن يستنبط حكماً من دليل أبداً.

ثم أو ما علموا أنه لولا علم أصول الفقه لم يثبت من الشريعة لا قليل ولا كثير. بيان ذلك:

أن كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه: ألغينا الأدلة فلا يبقى لنا حكم ولا سبب فإن إثبات الشرع بغير أدلته وقواعده بمجرد الهوى خلاف الإجماع.

أما قولهم: إنه لم يكن في عهد النبي ﷺ ولا عهد الصحابة ولا عهد التابعين».

فإنه يجاب عن ذلك: بأننا نسلم لكم أن الصحابة في عهده ﷺ وبعد عهده والتابعين لم يكونوا يتخاطبون بهذا الاصطلاح ـ وهو أصول الفقه ـ وإنما يتخاطبون بما يدل عليه قطعاً. فيتخاطبون ـ مثلاً ـ بأن هذه الآية ناسخة للآية الأخرى، وأن هذا قول صحابي، ويقولون: إن هذه الحادثة مشابهة لتلك الحادثة المنصوص على حكمها وهكذا وهذه هي بعض أبواب أصول الفقه.

أما قولهم: «إنه يتعلّم للجدال».

فإنه يجاب عن ذلك بأن الجدال الموجود في أصول الفقه وسيلة إلى الحق، وإذا كان الجدال بهذه الصفة لا يعاب به، حيث إنه شأن الله، وشأن خاصته من رسله وأنبيائه فقد أقام الله سبحانه الحجج وعامل عباده بالمناظرة قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ۝١٤٩﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وقال تعالى: ـ للملائكة ـ: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٣٣] وذلك قالت الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠].

وتناظرت الملائكة لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِىَ مِنْ عِلْمٍۭ بِٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰٓ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ۝٦٩﴾ [ص: ٦٩] وتجادلت الأنبياء عليهم السلام فيما بينها فقد أخرج

البخاري في «صحيحه» ومسلم في «صحيحه» عن أبـي هريرة رضي الله عنه: أنه احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا أخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومني على أمر قدَّره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة فقال النبـي ﷺ: «فحج آدم موسى فحج آدم موسى» هذا ما كان من الجدال بين آدم وموسى واللفظ لمسلم.

وجادلت الأنبياء أممها وحاجتها قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَـٰنُوحُ قَدْ جَـٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

والأمثلة في ذلك لا يمكن حصرها.

فالجدال كالسيف، فإن السيف آلة عظيمة في نفسها ذا حدَّين:

فالسيف ممدوح إذا استعمل في الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله، ويكون مذموماً إذا استعمل في قطع الطريق وإخافة المسلمين الآمنين.

فيكون السيف في نفسه آلة لا تذم ولا تمدح، وإنما الذم والمدح حسب الاستعمال.

فكذلك الجدال في نفسه لا يذم ولا يمدح، وإنما المدح والذم حسب الاستعمال:

فمن استعمل الجدال في صرف الحق إلى الباطل فهو مذموم.

ومن استعمله للوصول إلى الحق الذي أمر به الله سبحانه فهو ممدوح، والجدال الذي جاء به أصول الفقه استعمل للوصول به إلى الحق فيكون ــ على هذا ــ ممدوحاً. والله أعلم.

● **المبحث الثاني: فائدة علم أصول الفقه:**

إن أصول الفقه له فوائد كثيرة من أهمها:

أولاً: يبين الأدلة الإجمالية الصحيحة التي يستطيع الفقيه المجتهد عن طريقها استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها فإن المجتهد متى كان عالماً بالأدلة الإجمالية كعلمه للكتاب والسنة والإجماع والقياس والأدلة المختلف فيها وعالماً بأحوال تلك الأدلة الكلية كعلمه بأن الأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب»: استطاع أن يستخرج وجوب الصلاة من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فيقول: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أمر والأمر يقتضي الوجوب إذا تجرد عن القرائن الصارفة فتكون الصلاة واجبة.

وكذلك إذا علم بأن النهي إذا تجرد عن القرائن يقتضي التحريم: استطاع أن يستنبط تحريم القتل بغير الحق من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]. فيقول ـ أعني المجتهد ـ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ﴾ [الإسراء: ٣٣] نهي، والنهي ـ إذا تجرد عن القرائن الصارفة يقتضي التحريم ـ فالقتل محرم.

فالمقدمة الأولى من الآيتين ـ وهي كون الأولى أمر والثانية نهي ـ قد فهمها من اللغة، والمقدمة الثانية ـ وهي كون الأمر يقتضي الوجوب، وأن النهي يقتضي التحريم ـ قد علمها من الأصول.

ولولا معرفته لأصول الفقه ما استطاع أن يستنبط هذين الحكمين وهما: وجوب الصلاة، وتحريم قتل النفس بغير حق.

فأصول الفقه جعله قادراً على استنباط واقتباس واستخراج هذين الحكمين من دليلهما، وهكذا.

ثانياً: أن الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد يستفيد من دراسة علم أصول الفقه حيث يجعله على بينة مما فعله إمامه عند استنباطه للأحكام، فإن غير المجتهد متى وقف على طرق الأئمة، وما ذهب إليه كل منهم بالنسبة لتلك القواعد الأصولية اطمأنت نفسه إلى مدرك إمامه بالنسبة للحكم الذي قلَّده فيه فيجعله مطيعاً ممتثلاً عن اقتناع مما يكون عنده القدرة التي تمكنه من الدفاع عن وجهة نظر إمامه فيما استنبطه من أحكام.

ثالثاً: إن العمل بالحكم أخذاً عن إمام مجتهد يختلف في الأجر والثواب عن العمل بالحكم وهو يعرف أصله، فأين أجر من يأتي بالعبادة لفتوى إمامه أنها واجبة أو سنة من الذي يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله بأن ذلك دينه فلا شك أن الثاني أعظم أجراً. وهذا لا يحصل إلَّا بالاجتهاد، والاجتهاد لا يحصل إلَّا بعد معرفة أصول الفقه بجزئياته.

فإن قيل: إن أصول الفقه ما هو إلَّا نبذ قد جمعت من علوم متفرقة.
بيان ذلك:

أن بعضه قد أخذ من اللغة كالكلام في الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، والحقيقة والمجاز وما أشبه ذلك.

وبعضه قد أخذ من النحو كالكلام عن حروف المعاني وهي الحروف التي يحتاج إليها الفقيه، والكلام عن الاستثناء ونحو ذلك.

وبعضه قد أخذ من القرآن وعلومه كالكلام عن الدليل الأول وهو الكتاب وما فيه من مباحث كالنسخ، والقراءة الشاذة، ووجود المجاز في القرآن وهل فيه ألفاظ بغير العربية؟ والمحكم والمتشابه وما أشبه ذلك.

وبعضه قد أخذ من السنة وعلومها مثل الكلام عن أنواع الأخبار وحجية كل نوع، والرواية وشروطها.

وبعضه قد أخذ من علم الكلام ـ وهو أصول الدين ـ وذلك مثل الكلام عن الحكم الشرعي وأقسامه، وبعض الكلام في النسخ وأفعاله ﷺ والتأسي به، وتكليف ما لا يطاق، وتكليف المعدوم، وشرط الإرادة في الأمر، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة شكر المنعم، وبعضهم يجعل الإجماع من علم الكلام، ونحو ذلك وبعضه يخص الفقيه وعلم الجدل مثل الكلام عن القياس وقوادح العلة والتعارض والترجيح.

ومن أراد أن يتعلم هذه الأمور فإنه يتعلمها من تلك العلوم، دون الرجوع إلى علم أصول الفقه. وبهذا لو جرد الذي ينفرد به أصول الفقه ما كان إلَّا شيئاً يسيراً جداً، فصارت ـ بذلك ـ فائدة الأصول قليلة جداً بعكس ما كنت قد صورته لنا من أن له فوائد كثيرة.

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ بأنه لا ينكر أن لعلم أصول الفقه استمداداً من تلك العلوم التي ذكرتموها ـ سابقاً ـ ولكن دقق الأصوليون في فهم أشياء لم يصل إليها المتخصصون بتلك العلوم.

فمثلاً: وصل الأصوليون إلى فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللُّغويون؛ حيث إنه معروف أن النظر في كلام العرب متشعِّب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي.

فلو طلبت معنى الاستثناء وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعده؟ ونحو ذلك في كتب النحو لم تجد شيئاً مما توصل إليه الأصوليون في كتبهم.

كذلك صيغة «إفعل» ودلالتها على الوجوب، أو دلالة «لا تفعل» على التحريم لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها ذلك.

ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صياغة النَّحو واللُّغة.

الحاصل: أن الأصوليين يبحثون فيما أخذوه من تلك العلوم ـ وهي علم اللغة والنحو والكلام، والفقه، والقرآن والسنة والجدل ـ بحثاً خاصاً من جهة الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية الفقهية وأحوال تلك الأدلة.

فثبت أن الأصولي ينظر إلى ما أخذه من تلك العلوم نظرة مختلفة عن نظر المتخصصين بتلك العلوم.

وبهذا يصعب جداً أن يتعلَّم طالب العلم ما بحثه الأصوليون بالرجوع إلى تلك العلوم دون الرجوع إلى ما وضع في أصول الفقه.

فلا بدَّ للمجتهد أو المقلد الذي يبحث عن حقيقة مأخذ إمامه أن يرجع إلى أصول الفقه ومباحثه.

فثبت أن أصول الفقه فيه ما لا يوجد في غيره. والله أعلم.

فإن قيل: يفهم من كلامك فيما سبق أنك تجعل العلم بأصول الفقه شرطاً من شروط الاجتهاد، بل وصل بك الأمر فجعلته من أهم شروطه كيف يستقيم ذلك وقد كان الصحابة رضي الله عنهم وأتباعهم من أكابر المجتهدين ولم يكن هذا العلم حتى جاء الإمام الشافعي وصنف فيه وسمَّاه بهذا الاسم؟

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وأتباعهم كانوا من أعلم الخلق بالعلوم التي يتهذب بها الذهن ويستقيم بها اللسان كأصول الفقه والعلوم العربية وما يحتاج إليه من العلوم العقلية التي

تصون أذهانهم من الخطأ، فالله عز وجل هو الذي اختارهم ليكونوا أصحاب رسوله ﷺ وما اختارهم إلاَّ لأنهم خير من غيرهم في كل الأمور. فصارت تلك العلوم طبيعية عندهم، ولذلك كانوا يفهمون دلالات الألفاظ، ويعلمون الصحيح من الأدلة من الفاسدة.

وكانوا محيطين بمعظم قواعد الشريعة فعرفوا بذلك الدليل الذي ينظر فيه هل هو موافق لها أو مخالف؟

وكانوا متتبعين لمقاصد الشريعة وقد تمرَّسوا على ذلك، وهذه الممارسة أكسبتهم قوة يفهمون من خلالها مراد الشارع، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرِّح به.

كلُّ ذلك عرفوه بسبب مشاهدتهم نزول الوحي، ومعرفتهم بأحوال النبي ﷺ ومن كانت تلك صفاتهم فإنهم عارفون ــ تمام المعرفة ــ لكل ما يبحث في أصول الفقه وإن لم يسمُّوه باسم معيَّن.

ولكن بعد ذهابهم قد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم، والفقيه الذي يريد أن يستنبط الأحكام الفقهية من الكتاب والسنة يحتاج إلى قواعد يستند إليها؛ ليكون أخذه للأحكام منهما صحيحاً جمعت تلك القواعد في علم مستقل وسمِّي: «أصول الفقه» وهي تسمية صحيحة مطابقة لمسمَّاها أي: أدلة الفقه التي يجب على الفقيه أن يستند إليها إذا أراد استخراج حكم شرعي من دليل تفصيلي.

● المبحث الثالث: في استمداد أصول الفقه:

المصادر التي استمد منها علم أصول الفقه مادته كثيرة ــ كما سبق الإشارة إلى ذلك في المبحث الثاني ــ ولكن أهم تلك المصادر ثلاثة: أصول الدين، وعلم اللُّغة العربية، والأحكام الشرعية كما ذكر ذلك إمام الحرمين في

«البرهان»، والغزالي في «المنخول» والآمدي في «الإحكام» وابن برهان في «الوصول».

وقد ثبت ذ لك باستقراء المباحث الأصولية.

أما أصول الدين ــ وهو علم الكلام ــ فإن علم أصول الفقه مستمدٌ منه بسبب توقف الأدلة الشرعية على معرفة الباريء وصدق رسول الله ﷺ المبلِّغ عنه فيما قال لتعلم حجيتها وإفادتها للأحكام الشرعية.

وقد أخذ أصول الفقه من هذا العلم: مسألة الحاكم، والتحسين والتقبيح العقليين، والتكليف بما لا يطاق، وحكم الأشياء قبل البعثة، والمجتهد يخطىء ويصيب، وخلو الزمان من مجتهد، وتكليف المعدوم، والتمييز بين الحجة والبرهان، والدليل والعلم والظن والنظر ــ وهذه الأمور الأخيرة وإن كانت من علم المنطق إلاَّ أن بعض الأصوليين جعلوها من علم الكلام ــ .

وأما اللغة العربية فإن علم أصول الفقه مستمد منه؛ لأن كتاب الله نزل بلغة العرب وكذلك السنة النبوية فيحتاج إلى معرفة قدر كبير من اللغة العربية يستطيع بسببها معرفة دلالة الأدلة وفهمها وإدراك معانيها، فمن جهل اللغة: جهل دلالات الألفاظ في الكتاب والسنة وأقوال إجماع الأمة.

وقد أخذ أصول الفقه من هذا العلم مباحث: الحقيقة والمجاز، والاشتراك، ومعاني الحروف، والمجمل والمبين والمفصل، والعام والخاص، والأمر والنهي، والمطلق والمقيد، والاستثناء والمنطوق والمفهوم، والإشارة، والتنبيه، والاقتضاء والإيماء وما شابه ذلك.

والأصوليون ــ كما سبق أن قلناه ــ قد توصلوا إلى دقائق لم يتوصل إليها أهل اللغة في هذه الأمور.

وأما الأحكام الشرعية: فإن علم أصول الفقه مستمد منه بسبب: أن المقصود والغرض من هذا العلم هو إثبات أو نفي الأحكام الشرعية الفعلية، إذن لا بدَّ للأصولي من أن يعرف قدراً ليس بالقليل من الفقه والأحكام الشرعية؛ ليتمكن فيه من إيضاح المسائل وضرب الأمثلة وليتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال.

• المبحث الرابع: في موضوع أصول الفقه:

لقد سبق أن علمنا أن موضوع علم أصول الفقه هو: الأدلة، وقلنا هناك: إن الموضوع الذي يبحث فيه الأصولي هو الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها.

وهذا مذهب جمهور الأصوليين خلافاً لبعض الأصوليين ـ وقد بينت ذلك فيما سبق ـ فمثلاً الأصولي يبحث في حجية الأدلة الإجمالية، ثم يبحث عن العوارض اللاحقة لهذه الأدلة من كونها عامةً أو خاصة، أو مطلقة، أو مقيدة، أو مجملة، أو مبينة، أو ظاهرة، أو نصاً، أو منطوقة، أو مفهومة، وكون اللفظ أمراً أو نهياً، ومعرفة هذه الأشياء وما شابهها هي مسائل أصول الفقه.

أما موضوع علم الفقه: فهو أفعال العباد من حيث تعلُّق الأحكام الشرعية بها، فالفقيه يبحث في المكلَّف وأحكامه من وجوب أو تحريم أو كراهة أو إباحة أو ندب.

● **المبحث الخامس: تقديم تعلُّم أصول الفقه على تعلُّم الفقه:**

تعلم أصول الفقه يقدَّم على تعلُّم الفقه؛ وذلك ليكون المتعلِّم على ثقة مما يدخل فيه، ويكون قادراً على فهم مرامي جزئيات الفقه. فينبغي أن تُحْفَظ الأدلة وتحكم الأصول، ثم حينئذٍ تبنى عليها الفروع؛ لأن الفروع لا تدرك إلاَّ بأصولها، وأن النتائج لا تعرف حقائقها إلاَّ بعد تحصيل العلم بمقدماتها.

فحق أن يبدأ بالأصول لتكون سبباً إلى معرفة الفروع، هذا ما ذهب إليه كثير من الأصوليين منهم: أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» وابن برهان في «الوصول» وابن عقيل كما نقله عنه ابن تيمية في «المسوَّدة»، وذهب إلى ذلك أيضاً الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»، وأبو بكر القفال الشاشي كما نقله الزركشي عنه في «البحر المحيط».

ورأى القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»: أن الأولى تقديم الفروع على الأصول، وعلَّل ذلك بأنه من لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها لا يمكنه الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس والمواضع التي يقصد بالكلام إليها.

بمعنى: أنه بتعلم الفروع تحصل الدربة والملكة التي تجعله يستفيد من تلك الأصول استفادة صحيحة.

والراجح هو الأول ــ وهو تقديم تعلم الأصول على تعلم الفقه ــ؛ لأن المجتهد إذا أتقن علم أصول الفقه أمكنه التوصل إلى الأحكام بصورة صحيحة، وعبَّر عن ذلك أبو البقاء العكبري بقوله ــ كما نقل في «صفة الفتوى» ــ: «أبلغ ما يتوصل به إلى إحكام الأحكام أصول الفقه وطرف من أصول الدين».

● المبحث السادس: نشأة أصول الفقه وطرق التأليف فيه:

معروف أن المصدر في إثبات الأحكام الشرعية ــ في العصر النبوي ــ هو الوحي سواء كان مباشراً كالقرآن الكريم أو غير مباشر كالسنة، وكان الصحابة رضي الله عنهم إذا وقعت لهم واقعة لا يعلمون حكمها لجأوا إلى النبـي ﷺ لبيان الحكم فيها.

ولما توفي النبـي ﷺ قام بعض الصحابة ــ ممن تصدَّى للإفتاء والقضاء بين الناس كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعلي بن أبـي طالب وغيرهم ــ إذا واجهتم حادثة أو واقعة لا يعلمون حكمها بالنظر في كتاب الله تعالى لعلَّه يجد حكمها، فيه فإن لم يجد بالكتاب ذهب إلى السنة فإذا لم يجدوا نصاً في الحكم اجتهدوا وبحثوا عن الأشباه والأمثال، ومعرفة العلل الشرعية والمقاصد والمصالح، والوقوف على رأي الجماعة وأهل الشورى.

وكان التابعون لهم ــ ممن جاء بعدهم ــ يسيرون على هذا المنهج وهو الرجوع إلى الكتاب أو السنة أو الاجتهاد بالإضافة إلى فتاوى الصحابة.

فكثر الاجتهاد، واختلفت طرق المفتين في الفتوى:

فمنهم من يتمسك بظواهر النصوص دون الأخذ بالقياس.

ومنهم من يتمسك بمعقول النص والمعنى حيث يرون أن أكثر الأحكام الشرعية معلَّلة، وأن جميع الأحكام شرعت لصالح العباد فكانوا يبحثون أولاً عن علل تلك الأحكام، ثم يجرون عليها الأحكام وجوداً وعدماً.

ثم جاء عصر الأئمة المجتهدين، وأصبح لكل إمام قواعد اعتمدها في الفتوى والاجتهاد وعوَّل عليها في استنباط الأحكام، وهذه القواعد موجودة في مواضع مختلفة من كتبهم وكتب تلاميذهم.

وقد راعى هؤلاء الأئمة المجتهدون هذه القواعد في معرفة الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها من أدلتها التفصيلية.

ومن هؤلاء الأئمة الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ إلاَّ أنه يتميز عن غيره في أنه قد أفرد تلك القواعد في كتاب مستقل مسمًّى بـ «الرسالة» فوضع المنهج والمسلك الذي يسير عليه في اجتهاداته وفتاويه، وجمع فيها بين أهل الظاهر وأهل الرأي.

والذي دعاه إلى تدوين هذا العلم بمؤلف مستقل هو: ما رآه في عصره من النزاع والاختلاف في مسائل الفقه، وظهور التعارض بين أقوال بعض العلماء، ووجود وقائع لا سبيل إلى الوصول إلى أحكامها إلاَّ عن طريق وجود علَّة الحكم المنصوص عليه في الواقعة فكانت الحاجة ملحة إلى وضع قواعد في القياس، والجمع بين الأدلة، والترجيح ومعرفة الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك.

وقد تكلم في هذه الرسالة عن مباحث أصولية كثيرة منها: الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والعام الذي أريد به الخاص، والظاهر الذي أريد به غير ظاهره، وخبر الآحاد وحجيته، ومنزلة السنة ومكانتها، وتكلم عن القياس، والاجتهاد وشروط المفتي في دين الله ونحو ذلك.

ولقد لفت ما وضعه الإمام الشافعي في «الرسالة» أنظار العلماء من الباحثين إلى متابعة البحث والتدقيق وحسن التنسيق والترتيب والتنظيم.

حتى أصبح علم أصول الفقه علماً مستقلاً رتبت أبوابه، وحررت مسائله، وجمعت مباحثه، وألفت فيه المؤلفات وصنفت المصنفات.

ولكن العلماء اختلفوا في الطرق التي اتبعوها في التأليف، فنشأ عن ذلك طريقتان في التأليف هما:

الطريقة الأولى: طريقة الفقهاء وهم الحنفية.

الطريقة الثانية: طريقة المتكلمين وهم الشافعية والجمهور.

أما طريقة الفقهاء: فقد كانت تمتاز بأنها تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وتهتم هذه الطريقة ـ أيضاً ـ بالغوص على النكت الفقهية.

وسبب سلوكهم هذه الطريقة: أن أئمة الحنفية لم يتركوا لهم قواعد مدونة ومجموعة، وإنما تركوا لهم مسائل فقهية وفروعاً كثيراً، وبعض القواعد المنثورة في ثنايا هذه الفروع فعمدوا إلى تلك الفروع واستخلصوا منها القواعد والضوابط وجعلوها أصولاً لمذهبهم لتكون لهم سلاحاً في مقام الجدل والمناظرة.

وهذه الطريقة أمس بالفقه وأليق بالفروع؛ لكثرة الأمثلة، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية كما قال ابن خلدون في «مقدِّمته»؛ لأنه أصولها مأخوذة من تلك الفروع.

ولقد ألف على هذه الطريقة المؤلفات الكثيرة والتي منها:

١ ـ «مأخذ الشرائع» لأبـي منصور الماتريدي (ت ٣٣٠هـ).

٢ ـ «رسالة في الأصول» لأبـي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ) وهي مطبوعة مع تأسيس النظر لأبـي زيد الدبوسي.

٣ ـ «الفصول في الأصول» أو «أصول الجصاص» لأبـي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت ٣٧٠).

٤ ـ «تقويم الأدلة» لأبـي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) «وتأسيس النظر له» أيضاً.

٥ ـ «مسائل الخلاف» لأبـي عبد الله الصيمري (ت ٤٣٦هـ).

٦ ـ كنز الوصول إلى معرفة الأصول لفخر الإسلام محمد بن علي البزدوي (ت ٤٨٢هـ) مطبوع مع شرحه النفيس «كشف الأسرار عن أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠هـ).

٧ ـ «أصول السرخسي» لأبـي بكر محمد السرخسي (ت ٤٩٠هـ).

٨ ـ «ميزان الأصول» لأبـي بكر محمد السمرقندي (ت ٥٣٩هـ).

٩ ـ «المنار» لأبـي البركات عبد الله النسفي (ت ٧١٠هـ) وعليه عدة شروح.

وقد بينت جانباً من تلك الطريقة في كتابـي المسمَّى: «طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي».

أما طريقة المتكلمين: فقد اهتمت بتحرير المسائل، وتقرير القواعد على المبادىء المنطقية، والميل الشديد إلى الاستدلال العقلي، والبسط في الجدل والمناظرات، مجردة للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهية، شأنها في ذلك شأن علماء الكلام ولذا سُمِّيت طريقتهم بطريقة المتكلمين، ولا يتقنها إلاَّ من كان ملمَّاً بعلم المنطق والبحث والمناظرة والجدل.

وهذه الطريقة قد سار على نهجها علماء الشافعية والمالكية والحنابلة في التصنيف من حيث الترتيب والتنظيم والتنسيق.

وقد أُلفت على هذه الطريقة المؤلفات الكثيرة من أهمها:

١ ـ «الرسالة» للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) وشروحها للإمام

أبي بكر الصيرفي (ت ٣٣٠هـ) ولأبي الوليد النيسابوري (ت ٣٤٩هـ) وللقفال الشاشي الكبير (ت ٣٦٥هـ)، ولأبي بكر الجوزخي الشيباني (ت ٣٠٨هـ) ولأبي محمد الجويني (ت ٤٣٨هـ) وهو والد إمام الحرمين.

٢ ــ التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد للقاضي أبي بكر الباقلاني (٤٠٣).

٣ ــ العمد للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي (ت ٤١٥هـ) وشرحه لأبي الحسين البصري.

٤ ــ المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ).

٥ ــ الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن حزم (ت ٤٥٧هـ).

٦ ــ العدة في أصول الفقه لأبي يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨).

٧ ــ اللمع، وشرح اللمع، والتبصرة لأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٠هـ).

٨ ــ إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ).

٩ ــ عدة العالم والطريق السالم لأبي نصر أحمد بن جعفر الصباغ (ت ٤٧٧هـ).

١٠ ــ البرهان لإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) وشرحه للمازري المالكي (ت ٥٣٦هـ)، وشرحه للأبياري (ت ٦١٨هـ).

١١ ــ قواطع الأدلة لابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ).

١٢ ــ المستصفى، والمنخول، وشفاء الغليل، والاستقصاء، وأساس القياس للغزالي (ت ٥٠٥).

١٣ ــ التمهيد في أصول الفقه لأبـي الخطاب الحنبلي (ت ٥١٠هـ).

١٤ ــ الوصول إلى الأصول لأبـي الفتح أحمد بن علي بن برهان (ت ٥١٨هـ).

١٥ ــ المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) وقد ألفه الرازي بعد أن اطلع على أهم كتب الأصول ــ عنده ــ وهي أربعة: «العمد» للقاضي عبد الجبار، و «البرهان» لإمام الحرمين، و «المستصفى» للغزالي، و «المعتمد» لأبـي الحسين البصري.

وقد اهتم بهذا الكتاب «أعني المحصول» الباحثون، فشرحه بعضهم، واختصره البعض الآخر، وعلَّق عليه فريق ثالث.

فمن شروحه:

(أ) نفائس الأصول في شرح المحصول لشهاب الدين القرافي (ت ٦٨٢هـ) وقد حققت قسماً كبيراً منه.

(ب) الكاشف عن المحصول لشمس الدين الأصفهاني (ت ٦٨٨هـ).

ومن مختصراته:

(أ) الحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموي (ت ٦٥٦هـ).

(ب) التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي (ت ٦٧٢هـ).

(ج) تنقيح المحصول لمظفر الدين التبريزي (ت ٦٢١هـ).

(د) تنقيح الفصول في اختصار المحصول لشهاب الدين القرافي (ت ٦٨٢هـ) وشرح هذا بكتاب سماه: «شرح تنقيح الفصول».

(هـ) تلخيص المحصول لأحمد بن أبـي بكر النقشواني.

١٦ ـ روضة الناظر وجنة المناظر لأحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ) والتي أقوم ـ الآن ـ بشرحها بعد أن قمت بتحقيقها.

١٧ ـ الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ).

وقد اختصره ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) في كتاب سمَّاه: «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» ثم اختصر هذا بكتاب سمَّاه: «مختصر المنتهى».

وقد اهتم بهذا المختصر الأخير الباحثون درساً وحفظاً وشرحاً.

فمن أهم شروحه:

(أ) شرح القاضي عضد الدين الأبجي (ت ٧٥٦هـ) وعلى هذا الشرح حواشي من أهمها: حاشية سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، والجرجاني (ت ٨١٦هـ) وغيرها.

(ب) رفع الحاجب عن ابن الحاجب لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ).

(ج) بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ).

١٨ ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول لناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ). ولقد اهتم بهذا الكتاب العلماء فشرحه كثير من الأصوليين، من تلك الشروح:

(أ) شرح منهاج البيضاوي في علم الأصول لشمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) وقد حققته، وطبع في مجلدين ويوجد في المكتبات.

(ب) نهاية السول شرح منهاج الأصول لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ).

(ج) الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي ابن السبكي (ت ٧٥٦هـ) وولده تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ).

(د) مناهج العقول لمحمد بن الحسن البدخشي.

١٩ ــ البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ).

٢٠ ــ شرح الكوكب المنير للفتوحي الحنبلي (ت ٩٧٢هـ).

وهناك طريقة ثالثة قد بدأت في القرن السابع الهجري وهي الجمع بين طريقة الحنفية وطريقة المتكلمين، فحقق من جمع بين الطريقتين القواعد الأصولية بالأدلة النقلية والعقلية وطبقوها في الفروع الفقهية فجاءت تصانيفهم مفيدة في خدمة الفقه وتمحيص الأدلة، فكتب في هذا بعض الفقهاء، وبعض المتكلمين.

ومن أهم كتبهم على ذلك:

١ ــ بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام لأحمد بن علي الساعاتي (ت ٦٩٤هـ).

٢ ــ تنقيح وتوضيح الأصول لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي (ت ٧٤٧هـ) وقد شرحه سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ).

٣ ــ جمع الجوامع لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، ومن شروح هذا الكتاب:

(أ) شرح المحلى: محمد بن أحمد (ت ٨٦٤هـ).

(ب) تشنيف المسامع لبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ).

(ج) الضياء اللامع لابن حلولو (ت ٨٩٨)، وقد قمت بتحقيقه، وطبع منه المجلد الأول.

٤ ــ التحرير لكمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ) ومن شروحه:

(أ) التقرير والتحبير لمحمد بن محمد أمير حاج (ت ٨٧٨هـ).

(ب) تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بـ «أمير بادشاه».

٥ ــ مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور الحنفي (ت ١١١٩هـ) وقد شرحه عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بكتاب سمَّاه: «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت.

وهناك طريقة رابعة وهي: طريقة تخريج الفروع على الأصول.

لقد كان هدف هذا الاتجاه بيان المسائل الأصولية التي ترتب عليها اختلاف في الفروع حيث إنه من المعلوم أنه يوجد قواعد أصولية كثر الجدال حولها مع المناقشة مع أنه لا يوجد لها مثال في الفروع الفقهية مثل: تكليف ما لا يطاق، وتكليف المعدوم ومسألة هل كان النبي ﷺ قبل البعثة متعبداً بشرع أو لا؟.

فخلاصة هذه الطريقة هي: أن تضع القاعدة الأصولية مع الإشارة إلى خلاف الأصوليين فيها، ثم ذكر عدد من المسائل الفقهية التي تأثرت بهذا الخلاف في القاعدة، والغاية من ذلك هو: ربط الفروع المتنوعة والمنتشرة في أبواب الفقه بأصولها التي استنبطت منها.

وقد أُلِّف في ذلك عدة مؤلفات منها:

١ ــ تخريج الفروع على الأصول لشهاب الدين الزنجاني (ت ٦٥٦هـ).

٢ ــ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (ت ٧٧١هـ).

٣ ــ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي (ت ٧٧٢هـ).

٤ ــ تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع فوائد الأحكام الشرعية لعلي العاملي.

٥ ــ القواعد والفوائد الأصولية لعلي بن محمد بن علي البعلي المعروف بابن اللحام (ت ٨٠٣هـ).

وهناك طريقة خامسة في التأليف في أصول الفقه، وهذه الطريقة لم تسلك مسلك المتقدمين وهو: ذكر القواعد الأصولية تحت عناوين وأبواب معينة، بل سلكت طريقة أخرى وهي: عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة والمفهوم العام الكلي للتكليف.

ولقد ألف على هذه الطريقة وسلكها الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي (ت ٧٩٠ هـ) فألف فيها كتابه: «عنوان التعريف بأسرار التكليف» وهو المعروف بـ «الموافقات في أصول الشريعة».

● المبحث السابع: في أول من دون أصول الفقه كعلم مستقل:

لقد اتضح لك ــ من الكلام السابق ــ أن أول من وضع علم أصول الفقه كعلم مستقل هو: الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ وهو الحق حيث نصَّ على ذلك البيهقي في «مناقب الشافعي» وكذلك القرافي حيث قال في «النفائس»: «ومن مناقب الشافعي أنه أول من صنف في أول الفقه»، والإسنوي حيث قال في «التمهيد»: «وكان إمامنا الشافعي هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع، وأول من صنف فيه بالإجماع»، وقال الجويني في «شرح الرسالة»: لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول وقال الرازي في

«مناقب الإمام الشافعي»: «اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم ــ أي أصول الفقه ــ الشافعي، وهو الذي رتب أبوابه، وميز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف».

وذكر ــ أيضاً ــ في هذا الكتاب: أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض فقد كان الشعراء قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً معتمدين على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل من تلك الأشعار علم العروض، فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة الصالح من الشعر والطالح، فكذلك هنا: الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون وقواعد يرجعون إليها في معرفة دلائل الشريعة، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة أدلة مراتب الشرع.

وقال ابن خلدون في «مقدمته» ــ عند الكلام عن أصول الفقه ــ: «وكان أول من كتب فيه الشافعي أملى فيه رسالته المشهورة...».

وروي أن أول من صنف في أصول الفقه، وجمع قواعده، وبين طرق الاستنباط هو الإمام أبو حنيفة حيث ألف كتاباً بذلك سُمِّي: «كتاب الرأي» كما ورد في مقدمة أصول السرخسي.

وروي أن القاضي أبا يوسف هو أول من جمع قواعد الأصول.

وقيل إن أول من كتب في هذه القواعد هو الإمام محمد بن الحسن.

ولعل الذي جعل البعض يزعم أن أبا حنيفة وأصحابه هم أول من وضعوا علم أصول الفقه هو: ما أورده أبو زيد الدبوسي في كتاب: «تأسيس النظر» من جملة من المسائل الخلافية بين أبـي حنيفة وصاحبيه: أبـي يوسف ومحمد، وبين هؤلاء وزفر، وبين أبـي حنيفة والإمام مالك، وفيها دلالة

واضحة على طريقتهم الأصولية لاستدلال كل على رأيه بقاعدة أصولية.

وهذا الكلام ليس فيه ما يدل على أنهم أو أحداً منهم هو أول من دون أصول الفقه.

وادَّعت الشيعة الإمامية أن أول من دون علم الأصول وضبطه هو الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين وقد زعم ذلك آية الله السيد حسن الصدر في كتابه «الشيعة وفنون الإسلام» فقال: اعلم أن أول من أسس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر، وبعده ابنه أبو عبد الله الصادق، وقد أمليا فيه على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله، جمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب مباحثه».

ولا اعتبار لهذا الادِّعاء؛ لأننا لم نر لهما مصنفاً في ذلك منظماً مبوباً كما رأيناه في «الرسالة» للإمام الشافعي رحمه الله.

فثبت بذلك أن أول من دون أصول الفقه كعلم مستقل هو الشافعي.

فائدة: «الرسالة» كتبها الإمام الشافعي رحمه الله إلى الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ) وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز بعد أن أرسل إليه عبد الرحمن بن مهدي يطلب منه «أي: من الشافعي» أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجية الإجماع، ويبين الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة فوضع له كتاب «الرسالة» ذكر ذلك الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» وغيره.

والإمام الشافعي كان يطلق على هذه الرسالة لفظ «الكتاب»، أو يقول: «كتابي» أو «كتابنا» ولم يسمِّ ذلك بـ «الرسالة».

وإنما أطلق عليها اسم الرسالة بسبب إرسالها إلى الإمام عبد الرحمن بن مهدي. كما سبق.

فائدة: الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ لم يقتصر على الرسالة في التأليف في أصول الفقه، بل ألف غير ذلك في هذا العلم من ذلك.

١ ــ كتاب «اختلاف الحديث» الذي وفق فيه بين الأحاديث المتعارضة.

٢ ــ كتاب «جماع العلم» الذي ألَّفه لإثبات حجية خبر الواحد، ووجوب العمل به، والرد على من أنكره.

٣ ــ كتاب: «إبطال الاستحسان» وهو رد على من قال بحجية الاستحسان.

٤ ــ كتاب: «القياس» الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة، ورجوعه عن قبول شهادتهم.

● ● ●

المقدّمة المنطقية

قوله: (المقدِّمة).

ش: **أقول**: قبل الخوض في شرح وبيان المقدمة المنطقية لا بدَّ من ذكر مسائل مهمة؛ هي كما يلي:

● المسألة الأولى: سبب سقوط المقدمة المنطقية من بعض نسخ الروضة دون بعض، والرد على مزاعم الطوفي:

لقد اتضح من وصفنا للنسخ المخطوطة في مقدمة تحقيقنا لروضة الناظر: أن المقدمة المنطقية ساقطة من ثلاث نسخ مخطوطة، ومثبتة في ثلاث نسخ مخطوطة وواحدة مطبوعة.

والسبب في ذلك ــ كما قيل ــ: أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد أثبتها في أول الأمر، فلما عاتبه إسحاق بن أحمد بن محمد العلثي (ت ٦٣٤هـ) في إلحاق هذه المقدمة وأنكر عليه: أسقطها من الروضة بعد أن انتشرت بين الناس.

والحق: أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أثبتها وهو مقتنع بها ولم يسقطها لأمور:

الأول: أن جميع نسخ الروضة الست المخطوطة والسابعة المطبوعة وردت فيها هذه العبارة: «بدأنا بذكر مقدمة لطيفة» على اختلاف بين النسخ في اللفظ، فبعضها جاءت بنفس العبارة السابقة، وبعضها جاءت بعبارة:

«بدأنا بمقدمة لطيفة» ولو كان ابن قدامة قد حذف تلك المقدمة لحذف هذه العبارة حتى لا يقع اضطراب في الكلام أو تناقض.

الثاني: أن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد وصف هذه المقدمة بأنها لطيفة، واللطيف من الكلام ما لا خفاء فيه كما جاء «في لسان العرب» وهذا يدل على حسنها ووضوحها عنده مما يثبت أنه لم يحذفها.

الثالث: أن هذه المقدمة المنطقية مفيدة لطالب العلم بصورة عامة؛ لأنها كالآلة لكل علم، ومفيدة لطالب علم أصول الفقه بصورة خاصة، فلا يحسن لطالب ذلك العلم إلاَّ الاطلاع عليها، فينبغي لكل أحد ـ يريد فهم جزئيات أصول الفقه فهماً دقيقاً ـ أن يحيط بها، لا سيما في فن القياس والجدل وغيرهما، فيبعد كل البعد أن يسقطها ابن قدامة مع ما فيها من تلك الفائدة.

أما ما ذكره الطوفي في «شرح مختصره» من أن ابن قدامة صح عنه رجوعه عنها: فهذا يحتاج إلى دليل؛ حيث لم يثبت عنه أنه رجع عنها، لا صراحة ولا إشارة.

وكون بعض الناسخين للروضة حذفها فهذا لا يدل على رجوع ابن قدامة عنها فقد يكون النساخ هم الذين حذفوها؛ لما كان منتشراً في ذلك الوقت من عدم استحسان علم المنطق وذمِّه.

وأما ما ذكره الطوفي في «شرح مختصره» ـ أيضاً ـ من أن ابن قدامة لا يحقِّق علم المنطق فهذا باطل؛ لأمور:

الأول: أن هذه دعوى تحتاج إلى دليل وبرهان، ولا دليل عند الطوفي يثبت ما ادَّعاه.

الثاني: أن علم المنطق ليس صعباً إلى درجة أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على جلالة قدر. وعلو منزلته ووصوله إلى درجة الاجتهاد ــ لا يحققه ولا يستطيع أن يتكلم فيه؛ فقد حقق ما هو أصعب من هذا العلم كالقياس وقوادح العلة وعلم الجدل ونحوه.

الثالث: أن علم المنطق ما هو إلاَّ علم بقوانين تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، وابن قدامة عالم بتلك القوانين ويدل على ذلك تتبع مصنفاته وما أثر عنه.

الرابع: أن قول الطوفي: «إن ابن قدامة لا يحقق المنطق» اتهام ظاهر لابن قدامة أنه ينقل عن أبـي حامد الغزالي شيئاً لا يعرفه ولا يفهمه، وهذا باطل؛ حيث إنه لا يختلف في أن الروضة لابن قدامة وثيقة الصلة بكتاب «المستصفى» للغزالي فهو أصلها إلاَّ أن ابن قدامة مستقل بفهم ما تحدث عنه، ومتصرف فيما نقل فيه، فله وجهة نظره، واستقلاليته، فهو لا يتابع أحداً دون فهم، فنقل عن الغزالي كما نقل عن غيره كأبـي يعلى، وأبـي الخطاب، وغيرهما.

أما ما أشار إليه الطوفي في «شرح مختصره» من أن أكثر الأصوليين لم يلحق المنطق بعلم الأصول كالإمام الرازي وغيره فلعل السبب في عدم ذكرهم علم المنطق في الأصول هو: اعتقادهم بأن كل أحد يعرفها ويفهمها ويدل على ذلك: أنك لو تدبرت كلامهم في كتبهم لوجدتهم يتعرضون لجزئيات علم المنطق مثل تعرضهم للذاتيات، والعرض، والدلالة بأنواعها، والبرهان والحدود والرسوم وأقسامها، والاستقراء، واليقين وما يقابله، والفصل والجنس، ونحو ذلك مما سيأتي تفصيله ــ إن شاء الله ــ .

● المسألة الثانية: تعريف المنطق:

عرف المنطق بأنه: علم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

بمعنى: أن من راعى تلك القوانين والقواعد المنطقية فإن ذهنه يعصم ويبعد عن الخطأ في الفكر، أي: يكون تفكيره بالأمور سليماً وذلك بعد توفيق الله عز وجل.

واحترزنا بذلك عن غيرها من القواعد كالقواعد العربية ــ مثلاً ــ ؛ فإن مراعاتها تعصم الذهن عن الخطأ في المقال.

وكالقواعد الأصولية أو الفقهية؛ فإن فهمها ومراعاتها تعصم الذهن عن الخطأ في الشريعة. وهكذا.

ويسمَّى بفن النظر، ويسمَّى بمدارك العقول ــ كما ورد في الروضة هنا ــ ويسمَّى بفن الميزان، ويسمَّى بالجدل، ويسمى بمعيار العلم وأشار إلى ذلك الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة».

● المسألة الثالثة: في موضوع علم المنطق وغايته:

أما موضوعه فهو: المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها موصلة إلى المجهول التصوري، أو المجهول التصديقي.

أما غايته: فكما سبق في تعريفه: الإصابة في الفكر والبعد عن الخطأ في النظر.

● المسألة الرابعة: في نشأة علم المنطق ونقله إلى المسلمين والحاجة إليه:

ذكر ابن خلدون في «مقدمته»: أن المتقدمين تكلموا في المنطق أول ما

تكلموا به جملاً جملاً ومفترقاً، ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في اليونان أرسطو فهذب مباحثه، ورتب مسائله، وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، فسُمِّي أرسطو هذا ـ لذلك ـ بالمعلم الأول.

ثم جاء الفارابي: محمد بن محمد أبو نصر (ت ٣٣٩هـ) فهذب هذا العلم أيضاً وسُمِّي بذلك بالمعلم الثاني.

ثم جاء ابن سينا: أبو علي: حسين بن عبد الله بن حسين (ت ٤٢٨هـ) فنقله عن الفارابي بعد ما ضاعت كتب الفارابي.

وعلم المنطق نقل إلى المسلمين في عهد المأمون بن هارون الرشيد وذلك لما ترجمت الكتب من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية.

والمسلمون في غنى عن هذا العلم قبل الترجمة؛ لأن السلف الصالح من الصحابة والتابعين كانوا في استغناء تام عنه.

ولكن لما تُرجم المنطق، وتعلَّمه المسلمون وأصبح أكثر المؤلفات والمصنفات في العلوم والفنون ـ لا سيما علم أصول الفقه ـ مشحونة بمصطلحات المنطق ولا يفهمها إلاَّ من له إلمام بفن المنطق، وأصبحت الأقيسة المنطقية هي المعروفة عند الناس في الاستدلال والاحتجاج بها: كان ينبغي لطلبة العلم ـ ولا سيما طلاب علم أصول الفقه ـ أن يتعلَّموا الضروري من علم المنطق لأمرين:

أولهما: أن يفهموا تلك المصنفات المشحونة بمصطلحات المنطق فهماً سليماً وصحيحاً.

ثانيهما: أن يستطيعوا الرد على المنطقيين بلغتهم ويدحضوا حجج المبطلين بما استدلوا به؛ فإن ذلك أقوى على الإسكات، وأدعى إلى قبول الحق.

ولا يقال: إن تعلم علم المنطق هو فرض كفاية أو فرض عين فهذا بعيد جداً، ولكن تعلمه ــ كما قلنا ــ يساعد على فهم المصطلحات المنطقية التي استعملها العلماء في كتبهم لا سيما كتب أصول الفقه بشرط: الابتعاد عن المنطق المشوب بكلام الفلاسفة الباطل.

* * *

حصر مدارك العقول

قوله: **(واعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحدِّ والبرهان).**

ش: **أقول:** «المدارك» جمع مدرك والمدرك: إما مأخوذ من الدرك وهو الوصول واللحاق إلى الشيء، أدركته إدراكاً ودركاً كما قاله ابن منظور في «اللسان».

أو مأخوذ من أدرك الشيء إذا أحاط به، وانتهى إلى العلم به.

والثاني هو المناسب هنا؛ حيث إن المقصود بمدارك العقول: أي الأشياء التي ندركها بمجرد العقل؛ حيث إن الآراء والأحكام وغيرها تعتمد على وجودها وعدمها على العقل واستعماله. فالعلوم الضرورية والنظرية لا يمكن أن تدرك بدون العقل.

«العقول» جمع عقل والعقل في اللغة: المنع. وسُمِّي بذلك؛ لأنه يمنع النفس من فعل ما تهواه، مأخوذ من عقال الناقة المانع لها من السير حيث شاءت.

أما العقل في الاصطلاح فهو:

آلة التمييز والإدراك، وهو قول الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ في «الرسالة».

وقيل: العقل غريزة يتوصل بها إلى المعرفة؛ وهو قول الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ كما رواه عنه إبراهيم الحربـي نقله ابن تيمية في «المسودة» وأبو يعلى في «العدة».

والحق: أن العقل لا يمكن حده بحد يحيط به؛ لأن اسم العقل يطلق على خمسة معان بالاشتراك بينها ــ كما ذكر حجة الإسلام الغزالي في «المستصفى» و «إحياء علوم الدين» هي:

الأول: أنه يطلق على بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين.

الثاني: أنه يطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية وتدبير الأمور الخفية.

الثالث: أنه يطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى إن من حنكته التجارب يقال عنه إنه عاقل، أما من لم تحنكه التجارب فلا يسمَّى عاقلاً.

الرابع: أنه يطلق على الهدوء والوقار والهيبة والسكينة في جلوسه وكلامه، وهي هيئة محمودة للإنسان فيقال: فلان عاقل: أي عنده هدوء ورزانة.

الخامس: أنه يطلق على ما يوصل إلى ثمرة معرفة عواقب الأمور بقمع الشهوات الداعية إلى الملذات العاجلة التي تعقبها الندامة، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً.

فإذا أردت أن تحد العقل باعتبار أحد مسمياته فتقول ــ مثلاً ــ أنه بعض العلوم الضرورية يستعد بها لفهم دقيق العلوم وتدبير الصنائع الفكرية كما قال كثير من العلماء.

وإذا أردت أن تحدّه بالاعتبار الثاني تقول: إنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات وهكذا.

هذا ما قيل في تعريف العقل، ولكن لو قيل أين محله؟

قلت: اختلف في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن محلَّه القلب وهو منقول عن الإمام مالك والشافعي وهو مذهب ابن قدامة ذكر ذلك في أقسام المعاني عند قوله: «ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تسمَّى عقلاً محلها القلب» وإليه ذهب الأطباء وكثير من العلماء، وهو الأرجح وذلك لأمرين.

الأول: قوله تعالى في: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] فهنا عبَّر عن العقل بالقلب؛ لأنه محلّه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿... فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦] فلو لم يكن العقل موجوداً في القلب: لما وصف بذلك حقيقة؛ لأن الأصل إضافة كل عضو إليه، فلا يمكن أن توصف الأذن بأن يرى بها أو يشم بها.

القول الثاني: أن محلَّه الدماغ وهو المشهور عن الإمام أحمد وذهب إليه الحنفية.

القول الثالث: أنه مشترك بين الرأس والدماغ.

وقيل: لا يعرف محله.

وقيل: غير ذلك.

تنبيه: ذكر الزركشي في «البحر المحيط» أنه نقل عن الإمام أحمد أن محل العقل القلب، وهذا فيه نظر؛ حيث إن الذي نص عليه الإمام أحمد أن محل العقل هو الدماغ، ذكر ذلك أبو حفص بن شاهين بإسناده عن الفضل بن

زياد أن رجلاً سأله عن العقل أين منتهاه من البدن؟ فقال سمعت أحمد بن حنبل يقول: «العقل في الرأس أما سمعت إلى قولهم: وافر الدماغ والعقل».

• ثمرة الخلاف في محل العقل:

تظهر ثمرة الخلاف في محل العقل فيما إذا شج رجل آخر موضحة «كشفت عظم رأسه». فذهب عقله.

فمن قال بأن محله القلب كالإمام مالك: يلزم الجاني دية العقل وأرش الموضحة؛ وذلك لأنه أتلف عليه منفعة ليست في عضو الشجة فلا تكون الشجة تبعاً لها.

ومن قال بأن محله الدماغ كالإمام أبي حنيفة: يلزم الجاني دية العقل ـ فقط ـ ؛ وذلك لأنه لما شج رأسه وأتلف عليه العقل الذي هو منفعة في العضو المشجوج دخل إرش الشجة في الدية، ذكر ذلك الباجي في «الحدود» والزركشي في «البحر المحيط».

• هل العقول متفاوتة؟

اختلف في ذلك على أقوال:

القول الأول: إن العقول تتفاوت وأن بعضها أكمل من بعض، وهو رأي كثير من الحنابلة وبعض المعتزلة، واحتجوا بأمور:

الأول: ما أخرجه أبو داود في سننه، والإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ ـ للنساء ـ : «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن» قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة نصف

شهادة الرجل؟» قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصلِّ ولم تصم؟». قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها».

وهذا نص في ذلك.

الثاني: أنا نشاهد آثار العقول في الآراء والحكم وغيرها متفاوتة وذلك يدلُّ على تفاوت العقول في نفسها.

الثالث: أجمع العقلاء على صحة قول القائل: «فلان أعقل من فلان» وقول القائل: «فلان أكمل عقلاً من فلان» وهذا يدل على اختلاف ما يدرك به.

القول الثاني: إن العقل لا يختلف ولا يتفاوت، وهو قول الأشاعرة وأكثر المعتزلة، وعللوا ذلك بأن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقول لما كان كذلك.

وعلى هذا: لا يتحقق قول القائل: «فلان أعقل من فلان»، وإن أطلق كان ذلك تجوزاً، أو يصرف إلى كثرة التجارب.

القول الثالث: إنه إن أريد الغريزي فلا يتفاوت ولا يختلف، وإن أريد التجريبي فلا شك في تفاوته، وهو ما ذهب إليه الماوردي في «أدب الدنيا والدين» وبعض العلماء.

ولعل علتهم في ذلك أن التجريبي يتفاوت باختلاف الناس؛ حيث إن العقل ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل، فبعضهم قد كمل عقله لكثرة تجاربه دون من لا تجارب لديه.

والحق عندي: أن العقول لا تتفاوت إذا أردنا بالعقل: العلم الضروري كجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، والعلم بأن الواحد أقل من الاثنين. فبهذا المعنى لا يتطرق إليه التفاوت .

أما إذا أردنا بالعقل الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم النظرية، أو أردنا به علوم التجارب، أو أردنا به استيلاء القوة على قمع الشهوات المفضية إلى الندامة فإن العقول تتفاوت وتختلف؛ حيث إن الواقع يشهد باختلافهم في ذلك.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بيان الحد والبرهان بالتفصيل لكن قبل أن يبينهما أراد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بيان السبب الذي جعل مدارك العقول تنحصر في هذين الشيئين ـ فقط ـ وهما الحد والبرهان دون غيرها.

* * *

سبب انحصار مدارك العقول في الحدِّ والبرهان

قوله: (وذلك لأن إدراك العلوم على ضربين:

إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى العالم والحادث والقديم.
والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفياً وإثباتاً، فإنك تعلم أولاً معنى العالم والحادث والقديم مفردة، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد فتنسب الحادث إلى العالم بالإثبات فتقول: «العالم حادث» وتنسب القديم إليه بالنفي فتقول: «العالم ليس بقديم»).

ش: **أقول**: اعلم ـ رحمني الله وإياك ـ أنه لا يمكنك أن تحيط بعلم شيء من الأشياء، أو أمر من الأمور إلاَّ إذا عرفت مفرداته أولاً، ثم عرفت وأدركت نسبة تلك المفردات إلى بعضها.

فيكون إدراك العلوم على ضربين:

الضرب الأول: لا بدَّ من علم الذوات المفردة كأن تعلم ـ مثلاً ـ معنى «العالم» ومعنى «الحادث» ومعنى «الجسم» ومعنى «القديم» ومعنى:

«الحركة»، تعلم معاني تلك الكلمات وتفهمها كل واحدة على حدة بدون إضافتها إلى غيرها.

والمقصود بالإدراك ــ هنا ــ هو إدراك وعلم وفهم ماهية الشيء بلا حكم عليها بنفي أو إثبات، فهو تصور الشيء ــ فقط ــ ؛ لأنه لم يحصل سوى صورة الشيء في الذهن فقط.

الضرب الثاني: لا بدَّ من علم نسبة هذه المفردات وهي ــ مثلاً ــ «العالم» و «الحادث» و «الجسم» و «القديم» و «الحركة» بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات.

فمثال نسبة مفرد إلى مفرد آخر بالنفي: نسبتك عدم الحركة إلى الجسم فتقول: «الجسم ليس بمتحرك»، أو تنسب عدم الحدوث إلى العالم فتقول: «العالم ليس بحادث».

ومثال نسبة مفرد إلى مفرد آخر بالإثبات: نسبتك الحركة إلى الجسم فتقول: «الجسم متحرك، ونسبتك الحدوث إلى العالم فتقول: «العالم حادث». وهكذا.

الحاصل: أنك تعلم أولاً لفظ «جسم» ما المقصود منه؟ وتعلم «الحركة» ما حقيقتها؟ إذا علمت ذلك ونسبت الحركة إلى الجسم وقلت: «الجسم متحرك» حصل لك العلم بذلك.

* * *

دخول التصديق والتكذيب للضرب الثاني دون الأول

قوله: (والضرب الأول يستحيل التصديق والتكذيب فيه؛ إذ لا يتطرق إلاَّ إلى خبر، وأقل ما يتركب منه الخبر مفردان، والضرب الثاني يتطرق إليه التصديق والتكذيب).

ش: **أقــول**: الضــرب الأول: ــ وهــو علــم وإدراك ذوات الأشيــاء المفردة ــ لا يمكن أن يدخله التصديق أو التكذيب لأمرين:

الأول: أن إدراك الذوات المفردة وعلمها فقط هو إدراك لماهية الشيء بلا حكم عليها بنفي أو إثبات فأين الذي يصدق أو يكذب؟

الثاني: أن التصديق والتكذيب لا يتطرق إلاَّ إلى الخبر، والذوات المفردة كـ «العالم» و «الإنسان» و «السماء» ــ مثلاً ــ ليست أخباراً كما هو معلوم؛ وذلك لأن أقل ما يتركب منه الخبر مفردان ينسب أحدهما إلى الآخر، أحدهما وصف والآخر موصوف.

أما الضرب الثاني: ــ وهو علم وإدراك نسبــة هذه المفردات بعضها إلى بعض ــ فإنه يمكن أن يتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ لأن فيه نسبة شيء إلى شيء آخر، وهذا لا يكون إلاَّ من مفردين، فيكون الأول وصف والآخر موصوف، فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بإثبات أو نفي كأن تقول: «العالم حادث» و «الجسم متحرك» و «الإنسان حيوان» أو تقول «الجسم ليس بمتحرك» فهـذا قابل للصدق والكـذب، بمعنى: أن هذه النسبة قد تكون صحيحة فيكون صادقاً، وقد تكون ليست بصحيحة فيكون كاذباً.

الحــاصــل: أن الضــرب الأول هــو: إدراك الحقــائق مجـردة عـن الأحكام.

وأن الضرب الثاني هو: إدراك نسبة حكمية بين الحقائق بالإيجاب أو السلب.

* * *

اختلاف العلماء في تسمية الضربين السابقين

قوله: (وقد سمَّى قوم الضرب الأول: تصوراً، والثاني: تصديقاً، وسمَّى آخرون الأول: معرفة والثاني: علماً، وسمَّى النحويون الأول مفرداً والثاني جملة، وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركبه؛ فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب؟ ومن لا يعرف معنى «العالم» و «الحادث» كيف يعرف أن العالم حادث؟).

ش: **أقول**: إذا عرفت الضربين اللذين تدرك بهما العلوم، والمقصود من كل واحد منهما والأمثلة عليهما فلا بد أن تعرف اسم كل واحد من الضربين فأقول:

اختلف العلماء في تسمية الضربين على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن اسم الضرب الأول ـ وهو معرفة الذوات المفردة فقط ـ تصور، واسم الضرب الثاني ـ وهو معرفة نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض ـ تصديق.

وهذه تسمية أهل المنطق لذلك تجدهم يقولون: «العلم إما تصور أو تصديق».

والتصور ـ كما عرفه ابن سيناء في «النجاة» ـ هو: العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل: تصورنا ماهية الإنسان.

وعرفه ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» بقوله: إنه العلم بماذا يدل عليه اسم الشيء.

أما التصديق فهو ـ كما قال ابن سيناء في «النجاة»: الذي يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل: تصديقنا بأن للكل مبدأ.

وعرفه ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» بأنه العلم بأن الشيء موجود أو غير موجود.

فإن قلت لماذا أطلقوا عليهما تلك التسمية؟

قلتُ: سموا الضرب الأول تصوراً؛ لأنه لم يحصل سوى صورة الشيء في الذهن فأخذ من الصورة حيث حصلت صورة الشيء في الذهن.

وسمُّوا الضرب الثاني تصديقاً؛ لأن فيه حكماً يصدق فيه أو يكذب.

فإن قلتَ: لماذا سموا الضرب الثاني بالتصديق مع احتمال الكذب؟

قلتُ: سُمِّي بأشرف لازمي الحكم في النسبة.

المذهب الثاني: أن اسم الضرب الأول معرفة، واسم الضرب الثاني علماً؛ وذلك تأسياً بقول النحاة: المعرفة تتعدَّى إلى مفعولٍ واحدٍ حيث تقول: «عرفت زيداً» والظن يتعدَّى إلى مفعولين فتقول: «ظننت زيداً عالماً» ولكن لا تقول: «ظننت زيداً» ولا تقول: «ظننت عالماً»، والعلم من باب الظن فتقول: «علمت زيداً عدلاً».

المذهب الثالث: أن اسم الضرب الأول مفرد، واسم الضرب الثاني جملة وهذا ذهب إليه النحويون حيث إن قولنا في الضرب الأول: لا بد من معرفة كـ «العالم» و «الجسم» و «الإنسان» مفردة دون نسبة يدل على تلك التسمية.

أما قولنا في الضرب الثاني: «الجسم متحرك» و «الإنسان حيوان» و «العالم حادث»، فقد ظهر لك أن كلاً من تلك الأمثلة مفردان أنظم أحدهما إلى الآخر، أحدهما صفة والآخر موصوف، فأصبح كل واحد منها جملة مفيدة.

إذا علمت تلك المذاهب في تسمية الضربين فاعلم أن أصحاب المذاهب الثلاثة متفقون على أن الضربين مفترقان ولكن الاختلاف في التسمية فقط، ولا مشاحة في الاصطلاحات إذا تعيَّن المعنى.

والمشهور بين المصنفين هو المذهب الأول وهو أن اسم الضرب الأول: تصور، والثاني: تصديق.

الحاصل: أن كل علم يتطرق إليه التصديق فمن ضرورته ولازمه أن يتقدم عليه معرفتان:

الأولى: معرفة المفرد ــ فقط ــ وهو معرفة البسيط ــ مثل: «العالم» و «الحادث» و «زيد» و «قائم».

الثانية: معرفة نسبة ذلك المفرد إلى مفرد آخر ــ وهو معرفة المركب ــ مثل «العالم حادث» و «زيد قائم».

ولا يمكن للشخص أن يعرف المركب من مفردين إلاَّ إذا عرف المفردين واحداً واحداً، فمن لا يفهم معنى «العالم» بمفرده ويتصوره، ولا يعرف معنى «الحادث» بمفرده كيف يعرف: أن «العالم حادث»؟.

فكل تصديق متضمن لعدة تصورات: تصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به من حيث هما، وتصور نسبة أحدهما إلى الآخر فالحكم يكون تصوراً رابعاً؛ لأنه تصور تلك النسبة هل هي موجبة أو تصورها منفية.

فمثلاً إذا قلنا: «زيد قائم» فقد اشتمل قولنا على تصورات أربعة:

١ ــ تصور الموضوع وهو «زيد».

٢ ــ تصور المحمول وهو «قائم».

٣ ــ تصور النسبة بينهما وهو تعلق المحمول بالموضوع أي: تصور قيام زيد.

٤ ـ تصور وقوع القيام من زيد.

فالتصديق هو: التصورات الأربعة، وعلى هذا يكون التصديق مركباً من الحكم والتصورات الثلاثة باعتبارها أجزاء له، هذا ما ذهب إليه الرازي.

أما عند الحكماء فإن التصور الرابع يسمَّى تصديقاً، والثلاثة قبله شروط له.

* * *

أقسام الضرب الأول وهو: معرفة المفردات

قوله: (ومعرفة المفردات قسمان: أوَّلي وهو: الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كالموجود والشيء، ومطلوب وهو: الذي يدل اسمه منه على أمر جملي غير مفصل).

ش: **أقول**: إذا علمت أنه لا بدَّ من معرفة وفهم المفردات وحدها وتصورها أولاً فلا بدَّ أن تعرف أن فهم ومعرفة المفردات قسمان:

القسم الأول: أوَّلي وهو: ما يفهم معناه من غير بحثٍ أو طلب، وهو المسمَّى بـ «الضروري» وهو: الذي لا يحتاج إلى إدراكه وفهمه ومعرفته إلى تأمُّلٍ ونظر مثل: لفظ «الموجود» فإن كل شخص يعلم ضرورة أن هذا الشيء موجود وليس بمعدوم، كذلك لفظ «الشيء» حيث إنَّ كلَّ فردٍ يعلم ضرورة أنَّ ما يراه شيئاً، و «البياض» و «السواد»، و «الحرارة» و «البرودة» و «الصوت» ونحو ذلك من المفردات التي تدرك وتعلم بالحس.

القسم الثاني: مطلوب وهو: ما لا يفهم معناه إلَّا ببحثٍ وطلب، وهو المسمَّى بـ «النظري» وهو: الذي يحتاج لمعرفة وفهم معناه إلى تأمل ونظر

حيث إن الاسم يدل على أمر مجمل غير مفصل أو مفسر فيطلب تفسيره. بالحد والبيان مثل: إدراك معنى «العقل» و «الجوهر».

* * *

أقسام الضرب الثاني وهو:

معرفة النسبة بين المفردات

قوله: (والضرب الثاني قسمان ـ أيضاً ـ: أولي كالضروريات ومطلوب كالنظريات).

ش: **أقول**: إدراك وفهم ومعرفة نسبة المفردات بعضها إلى بعض ـ وهو التصديق ـ ينقسم ـ أيضاً ـ إلى قسمين:

القسم الأول: أوَّلي وهو الذي يفهم معناه من غير نظر ولا بحث وهو المسمَّى بـ «الضروري» وهو ما يدركه الإنسان بالضرورة بدون تأمل وطلب مثل: إدراك وقوع النسبة في قولنا: «الخمسة نصف العشرة»، و «الواحد نصب الاثنين» و «السماء فوقنا» و «النار محرقة» و «الماء بارد»، ونحو ذلك ما يتوصل إليه الإنسان بدون أدنى تفكير.

القسم الثاني: مطلوب وهو: الذي لا يفهم معناه ولا يدرك إلاَّ ببحث وطلب وهو المسمَّى بـ «النظري» أي: يحتاج إلى نظر وتأمل وتفكير مثل: إدراك وقوع النسبة في قولنا: «الواحد نصف سدس الاثني عشر»، وإدراك النسبة في قولنا: «العالم حادث» ونحو ذلك مما لا يتوصل إليه الفرد إلاَّ بعد تفكير دقيق وتأمل طويل.

* * *

بيان كيف أن الحد والبرهان
هما الآلة التي بها تدرك العلوم؟

قوله: (فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلاَّ بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلاَّ بالبرهان فلذلك قلنا: مدارك العقول تنحصر فيهما).

ش: **أقول**: إذا علمت أن إدراك العلوم على ضربين وهما: إدراك المفردات وهو «التصور» وإدراك النسبة بين تلك المفردات وهو «التصديق»، وعرفت أن كلاً منهما ينقسم إلى «أولي» و «مطلوب» فاعلم أن المطلوب وهو: الذي لا يعرف معناه إلاَّ بطلب وبحث ونظر من الضرب الأول وهو معرفة المفردات وهو التصور لا يمكن أن يعرف ويفهم إلاَّ بالحد.

كذلك المطلوب من الضرب الثاني وهو التصديق لا يمكن أن يقتنص ويفهم إلاَّ بالبرهان.

فالحد والبرهان هما الآلة التي بها تقتنص وتدرك وتفهم سائر العلوم المطلوبة، وبذلك فهمت لماذا قيل في أول الكلام: إن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان، وقد زاد ذلك الغزالي بياناً في «معيار العلم» فذكر:

أن البحث النظري وهو الذي لا يعرف معناه إلاَّ بطلب وبحث إما أن يتجه إلى تصور، أو إلى تصديق:

فالموصل إلى التصور يسمَّى «قولاً شارحاً» فمنه حد ومنه رسم.

والموصل إلى التصديق يسمَّى حجة وبرهاناً فمنه قياس، ومنه استقراء ونحو ذلك.

ومضمون هذه المقدمة المنطقية: تعريف مبادىء «القول الشارح» لما أريد تصوره: حداً كان أو رسماً.

وتعريف مبادىء «الحجة» الموصلة إلى التصديق: قياساً كانت أو غيره.

مع التنبيه على مباحث تتعلق بهما.

فإن قلت: كيف يجهل الإنسان العلم التصوّري حتى يحتاج إلى الحد، وكيف يجهل العلم التصديقي حتى يحتاج إلى البرهان؟

قلتُ: بيان ذلك: أن يسمع الإنسان اسماً لا يفهم معناه كمن قال: «ما العقار؟» فتقول له: «العقار هو الخمر»، فإن لم يفهمه باسمه يفهم بحده فيقال له: «الخمر هو: شراب معتصر من العنب مسكر» فيحصل له بذلك علم تصوري بذات الخمر.

وأما العلم التصديقي فبأن يجهل الإنسان ــ مثلاً ــ أن للعالم صانعاً فيقول: هل للعالم صانع؟ فتقول له: نعم للعالم صانع وتبين ذلك بالحجة والبرهان والأدلة التي لا تقبل الشك.

فائدة: قوله: «لا يقتنص» من قنص يقنص قنصاً إذا صاد، ومنه قنص الصيد يقنصه قنصاً: صاده كما ورد في «لسان العرب»

ومعناه هنا: أنه مثل أن الصيد لا يصاد ويقتنص إلاَّ بآلة، كذلك سائر العلوم لا تصاد ولا تقتنص إلاَّ بآلة وهي الحد والبرهان.

* * *

الحد وأقسامه

قوله: **(فصل: والحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي)**.

ش: أقول: قدم ابن قدامة ــ رحمه الله ــ الكلام عن الحد بسبب أن معرفة المفردات يجب أن تتقدم على معرفة المركبات.

ولأن التصورالمطلوب يجب أن يقدم على التصديق المطلوب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن الحد في اللغة هو المنع، ومنه سمي البواب حداداً؛ لأنه يمنع من دخول الدار.

وسميت الحدود حدوداً؛ لأنها تمنع من العود إلى المعصية.

وسمي التعريف حداً؛ لأنه يمنع غير أفراد المعرف من الدخول، ويمنع أفراد المعرف من الخروج.

والحد في الاصطلاح هو: الوصف المحيط بموصوفه المميز له عن غيره.

فتكون على هذا فائدة الحد هي: التمييز بين المحدود وبين غيره وهو قول أبـي العباس ابن تيمية وهو قول جمهور العلماء.

والحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام ـ كما قال ابن قدامة ـ :

١ ـ الحد الحقيقي.

٢ ـ الحد الرسمي.

٣ ـ الحد اللفظي.

والسبب في هذا التقسيم: أنه إما أن يكون الحد بحسب اللفظ، أو بحسب المعنى.

أما الأول: ـ وهو أن الحد بحسب اللفظ ـ فهو الحد اللفظي.

وأما الثاني: ـ وهو أن الحد بحسب المعنى ـ فلا يخلو:

إما أن يكون الحد مشتملاً على جميع الذاتيات أو لا:

فإن اشتمل الحد على جميع الذاتيات: فهو الحد الحقيقي؛ حيث إنه يفيد جميع حقائق الذاتيات.

وإن لم يشتمل على ذلك: فهو الحد الرسمي.

وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل ـ إن شاء الله ـ .

* * *

تعريف الحد الحقيقي

قوله: (فالحقيقي هو: القول الدال على ماهية الشيء).

ش: أقول: قدم ابن قدامة الكلام عن الحد الحقيقي؛ لأهميته، ولأنه أصل الحدود. وإليك بيان ما ذكر هنا:

فـ «القول» جنس يدخل فيه الحقيقي وغيره.

و «الدال» أي: الذي يدل دلالة واضحة.

و «الماهية» هي: الجواب الصحيح للسؤال بصيغة «ما هو؟» وهي تتركب من صفات ذاتية، وهو قيد أخرج غيره.

وعرّف ابن الحاجب الحد الحقيقي في «مختصره» بقوله: «إنه ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة» وهو أولى؛ لإحاطته بأفراد المعرف.

ومعناه: أن الحد الحقيقي معرِّف دل على جميع الذاتيات الكلية المجتمعة.

فقوله: «ما أنبأ» جنس يدخل فيه الحقيقي وغيره.

وقوله: «عن ذاتياته» احتراز عن التعريف بالعرضيات، وببعض الذاتيات.

وقوله: «الكلية» أخرج عنه المعينات والمشخصات؛ حيث إنها ذاتية للشخص من حيث هو شخص لكن لا يحد بها؛ لأن الحد للكليات، لا للمشخصات.

وقوله: «المركبة» أخرج الذاتيات التي لم يعتبر تركيبها على وجه تحصِّل لها صورة وحدانية مطابقة للمحدود، فإنها لا تسمى حداً حقيقياً.

* * *

معرفة الماهية
وصيغ السؤال التي تتعلَّق بأمهات المطالب

قوله: (والماهية: ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة «ما هو؟» فإن صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب أربعة: أحدها: «هل» يطلب بها إما أصل الوجود، وإما صفته. والثاني: «لِمَ» سؤال عن العلة، جوابه بالبرهان. والثالث: «أي» يطلب بها تمييز ما عرف جملته. والرابع: «ما» وجوابه بالحد).

ش: **أقول**: لما عرَّف ابن قدامة الحدَّ الحقيقي بأنه القول الدال على ماهية الشيء، كأن سائلاً سأل وقال: «ما هي ماهية الشيء؟» فقال:

الماهية هي: الجواب الصالح والصحيح لكل سؤال ورد بصيغة: «ما هو؟» حيث إنه معروف أن السؤال: طلب، وله لا محالة مطلوب وصيغة.

والصيغ والمطالب كثيرة، ولكن أمهات المطالب أربعة ـ أي: المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها أربعة أقسام بسبب انتساب كل واحد إلى الصيغة التي يسأل عنها ـ :

• الصيغة الأولى: «هل»:

فإنه يطلب بهذه الصيغة أمران:

الأول: أصل الوجود كأن تقول لشخص آخر: «هل الخلاء موجود؟» ونحو ذلك.

الثاني: صفة الموجود كأن تقول: «هل العالم حادث؟».

● **الصيغة الثانية: «لِمَ»:**

حيث يطلب بهذه الصيغة العلة ويكون الجواب بالبرهان والحجة كقولك: «لمَ كان العالم حادثاً؟» وهو: إما طلب علة التصديق كقولك: «لِمَ قلت إن الله موجود؟ فإنه لا يطلب العلة في وجوده، بل العلة، في وقوع التصديق بوجوده وهو برهان «لأن» بلغة المنطقيين، وقياس دلالة بلغة المتكلمين.

وإما طلب علة الوجود في نفسه بصرف النظر عن التصور والاعتبار كقولك: «لِمَ حدث العالم؟» فتقول: لإرادة محدثة.

● **الصيغة الثالثة: «أي»:**

فيطلب بهذه الصيغة تمييز ما عرف جملتهِ عما اختلط به كأن يقال ـ مثلاً ـ: «ما الشجر؟» فقيل في الجواب: «إنه جسم» فينبغي أن يقال: «أيٌّ جسم هو؟» فيقول في الجواب: «نام».

● **الصيغة الرابعة: «ما»:**

يطلب بها ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يطلب بها شرح اللفظ، مثاله: أن يقول من لا يدري العقار: «ما العقار؟» فيقال له: «الخمر» إذا كان يعرف لفظ الخمر.

الأمر الثاني: أن يطلب لفظاً محرراً جامعاً مانعاً يتميز به المسؤول عنه من غيره كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته، أو حقيقة ذاته كقول القائل: «ما الخمر؟» فيقال: هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن، والمقصود:

أن لا يتعرض لحقيقة ذاته، بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر، ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.

الأمر الثالث: أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كأن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو «شراب مسكر معتصر من العنب» فيكون ذلك كاشفاً عن حقيقته، ثم يتبعه لا محالة التمييز.

واسم الحد يطلق على هذه الأمور الثلاثة بالاشتراك، ولكن لكل واحد اسم معين:

فالأول: هو الحد اللفظي ــ كما سيأتي ــ حيث إن السائل لا يطلب به إلاَّ شرح اللفظ وهو «العقار».

والثاني: هو الحد الرسمي ــ وسيأتي ــ حيث إن السائل يطلب العلم بتعريف الخمر تعريفاً جامعاً مانعاً غير طالب لإدراك حقيقة الشيء.

والثالث: هو الحد الحقيقي ــ وهو الذي نبحثه الآن ــ لأن الطالب يطلب درك حقيقة الشيء وماهيته.

واشترط للحد الحقيقي: أن يشتمل على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو سئل عن حد الحيوان ــ مثلاً ــ فقيل: «جسم حساس» فقد جيء بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمنع، ولكنه ناقص، بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالإرادة حيث إن حقيقة الحيوان وكنهه يدركه العقل بمجموع أمرين وهما «جسم» و «حساس»، أما الطالب للحد الرسمي وهو الطالب للتمييز فيكتفي بالحساس وإن لم يقل إنه جسم أيضاً. وسيأتي زيادة بيان لذلك.

* * *

حكم باقي صيغ السؤال

قوله: (وسائر صيغ السؤال كمتى، وأيان وأين يدخل في مطلب «هل»، إذ المطلوب به صفة الوجود).

ش: **أقول**: هذا جواب عن سؤال سائل وهو قوله: عرفنا ـ فيما سبق ـ أمهات المطالب، وأنها موضوعة للسؤال، فما حكم باقي صيغ السؤال؟

قال ابن قدامة ـ في الجواب ـ: إن باقي صيغ السؤال مثل «متى» و «أيان» و «أين» ونحوها يدخلن ضمن مطلب «هل» بالقوة حيث إنه يطلب به صفة الوجود. وعلى هذا تكون «هل» أصل والباقي بمعناها وتابع لها.

* * *

معرفة الكيفية

قوله: (والكيفية: ما يصلح جواباً بكيف).

ش: **أقول**: لما بين حقيقة الماهية: شرع في بيان الكيفية فقال: إن الكيفية هي: ما يصلح جواباً للسؤال بـ «كيف» مثل: أن يقول السائل: «كيف حالك» فتبين كيفية الحال التي أنت عليها إما خير أو شر. وهو واضح.

* * *

ممَّ تتركب الماهية؟

قوله: (والماهية تتركب من الصفات الذاتية).

ش: **أقول**: اعلم بأن الذي يريد أن يحد شيئاً لا بد أن يكون عالماً بالفرق بين الصفات الذاتية، والصفات اللازمة، والصفات العرضية ـ وسيأتي بيان حقائقها والأمثلة عليها إن شاء الله تعالى ـ .

وسبب حصر الصفات بالذاتية واللازمة والعرضية هو: أن المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به: وجد بالإضافة إلى الموصوف إما أن يكون ذاتياً له ويسمى: «صفة نفس».

وإما أن يكون لازماً له ويسمَّى: «تابعاً».

وإما أن يكون عارضاً قد يلتصق به زمناً، وقد ينفصل عنه في الوجود.

إذا ثبت ذلك فاعلم أنه لا يورد في الحدِّ الحقيقي إلاَّ الصفات الذاتية فقط؛ وذلك حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته، وهذا هو المراد بقوله هنا: «والماهية تتركب من الصفات الذاتية» بمعنى: أن الماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقوِّمة للشيء، فينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقوِّمة للشيء حتى يكون مجيباً جواباً تاماً وذلك بذكر حده التام وهو: التعريف بالجنس والفصل القريبين مثل تعريف الإنسان بأنه: «حيوان ناطق».

فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه فلو سأل سائل عن الخمر ما هو؟ فقال المجيب: «إنه شراب» فإن هذا ليس بجواب مطابق ولا تام؛ وذلك لأنه أخل ببعض الذاتيات وأتى بما هو أعم، بل ينبغي أن يذكر المسكر.

الحاصل: أنه يجب أن يُذكر ــ في الجواب ــ ما يعم المسؤول عنه، وما يخصه؛ لأن الشيء هو باجتماع ذلك، وبه تتحصل ذاته.

* * *

تعريف الوصف الذاتي وأمثلته

قوله: (والذاتي: كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه كالجسمية للفرس، واللونية للسواد؛ إذ من فهم الفرس: فهم جسماً مخصوصاً، فالجسمية داخلة في ذات الفرسية دخولاً به

قوامها في الوجود، والعقل لو قدر عدمها بطل وجود الفرس، ولو خرجت عن الذهن بطل فهم الفرس).

ش: **أقول**: بدأ في الوصف الذاتي؛ لأن الأوصاف الذاتية هي التي تورد في الحد الحقيقي إيراداً أولياً؛ وذلك لأنه يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته.

والوصف الذاتي هو: الوصف الداخل في حقيقة الشيء الموصوف دخولاً لا يمكن أن يتصور شخص فهم معنى ذلك الشيء بدون فهم ذلك الشيء.

مثاله: «الجسمية للفرس».

فإن الشخص إذا فهم «الفرس» فقد فهم جسماً مخصوصاً ذا شكل معين ومعروف.

فتكون «الجسمية» داخلة في ذات الفرس دخولاً به قوامها في الوجود.

والعقل لو قدر عدم الجسمية: لبطل وجود الفرس.

وكذا لو قدر العقل خروج الجسمية عن الذهن: لبطل فهم الفرس، فلا بد من إدراجه في حده فيقال ـ مثلاً ـ في حد الفرس: «إنه جسم نام».

مثال آخر: «الجسمية للشجر».

فإن من فهم الشجر فقد فهم ـ لا محالة ـ جسماً مخصوصاً معيناً، فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قوامها في الوجود.

والعقل لو قدر عدم الجسمية: لبطل وجود الشجر.

وكذلك لو قدر العقل خروج الجسمية عن الذهن: لبطل فهم الشجر.

فلا بد للحاد والمعرِّف أن يعرف أن الجسمية صفة ذاتية للمعرَّف الذي

هو «الشجر» ـ هنا ـ فمن أراد أن يحد الشجر، أو أي نبات فلا بد أن يقول: «إنه جسم نام».

مثال ثالث: «اللونية للسواد».

فإنه من فهم «السواد» فقد فهم لوناً معيناً مخصوصاً، فاللونية داخلة في ذات السواد دخولاً به قوامها في الوجود.

والعقل لو قدر عدم اللونية: لبطل وجود السواد.

ولو خرجت اللونية عن الذهن: لبطل فهم السواد.

وهكذا بان لك أن «الجسمية» و «اللونية» صفات ذاتية لـ «الفرس» و «الشجر» و «السواد» لا يمكن أن نفهم الذات بدون فهمها.

هذا بيان تعريف ابن قدامة للوصف الذاتي، وهو أولى من التعريف الذي أورده ابن تيمية في «نقض المنطق» وهو: «ما تقف الحقيقة في الذهن والخارج عليه».

* * *

تعريف الوصف اللازم وأمثلته

قوله: (والوصف اللازم: ما لا يفارق الذات لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه كالظل للفرس عند طلوع الشمس فإنه لازم غير ذاتي؛ إذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه، وكون الفرس مخلوقة، أو موجودة، أو طويلة، أو قصيرة كلها لازمة لها غير ذاتية، فإنك تفهم الشيء وإن لم تعلم وجوده).

ش: **أقول**: ذكر الوصف اللازم بعد الوصف الذاتي؛ لتقاربهما، ولما بينهما من الاتفاق وهو: استحالة أن يفارق كل منهما للذات.

والوصف اللازم هو: الذي لا يفارق الذات أبداً، لكن لا يتوقف عليه فهم حقيقة ذات الشيء ولا يتوقف عليه ـ أيضاً ـ فهم ماهية ذلك الشيء.

مثاله: «الظل لشخص الفرس عند طلوع الشمس» فإن الظل أمر لازم لا يمكن أن يفارق الفرس، ولكنه ليس بذاتي، وإنما هو تابع للذات ولازم له فحقيقة الفرس قد تفهم ولو لم يفهم الظل ما هو؟ فالغافل عن وقوع الظل يمكنه أن يفهم الفرس، بل يفهم الجسم الذي هو أعم وإن لم يخطر بباله ظله.

مثال آخر: «ظل الشجر» يقال فيه مثل ما قلنا في المثال السابق.

مثال ثالث: «كون الجبل مخلوقاً» فكونه مخلوقاً وصف لازم للجبل لا يتصور مفارقته له، ولكن فهم الجبل غير موقوف على فهم كونه مخلوقاً؛ فقد يدرك حقيقة الجبل من لم يدرك كونه مخلوقاً، فإنه يعلم ـ أولاً ـ حقيقة الجبل، ثم نطلب ـ ثانياً ـ بالبرهان إثبات كونه مخلوقاً، وكذا يقال في «كون الجبل طويلاً أو قصيراً».

تنبيه: هناك وجه اتفاق بين الوصف الذاتي والوصف اللازم ووجه اختلاف بينهما:

أما وجه اتفاقهما واشتراكهما ففي: استحالة المفارقة للذات.

أما وجه اختلافهما فبيانه:

أن الوصف الذاتي لا يمكن أن يفهم المعنى دون فهم ذلك الوصف أبداً. أما الوصف اللازم فإنه يمكن أن يفهم المعنى وحقيقة الشيء دون فهمه.

* * *

تعريف الوصف العارض وأمثلته

قوله: (وأما الوصف العارض: فما ليس من ضرورته أن يلازم، بل تتصور مفارقته إما سريعاً كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصفرة الذهب، والصبا، والكهولة، والشيخوخة أوصاف عرضية؛ إذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها وتتصور مفارقتها).

ش: أقول: الوصف العارض يعنى به: ما ليس من ضرورته ملازمة الذات، بل يتصور الشخص أن يفارق هذا الوصف ذلك الذات.

مأخوذ من عرض له الشيء إذا التصق به زمناً ثم انفصل عنه زمناً آخر ومنه عوارض الأهلية كالنوم والسهو تعترض ثم تزول وتفارق.

فإن قيل: كيف تكون المفارقة؟

نقول: المفارقة إما أن تكون سريعة مثل «حمرة الخجل» فهذه الحمرة التي تكون على خدَّي الفتاة والناتجة من الخجل وصف عارض يزول سريعاً بعدما يزول مسببه وهو الخجل.

وإما أن تكون المفارقة ليست سريعة مثل: «صفرة الذهب» فإنه معلوم أن الذهب موصوف بالصفرة، لكن هذا الوصف عارض سيزول فيما بعد ولكن ببطء.

كذلك «الصبا» و «الكهولة» و «الشيخوخة» هذه صفات عرضية لمراحل من عمر الإنسان تزول ولكن ببطء.

الحاصل: أن ما سبق أوصاف عرضية يمكننا أن نفهم حقيقة الشيء وذاته دون فهمها؛ حيث إن العقل والذهن يتصور مفارقتها لحقيقة الشيء.

فائدة: قال الأخفش وبعض العلماء: يقال: حَدَثٌ وصبـي إلى ست

عشرة سنة، ثم شاب إلى اثنتين وثلاثين سنة، ثم يكتهل في ثلاث وثلاثين سنة.

وقال النحاس: الكهل عند أهل اللغة هو من ناهز الأربعين.

وذكر ابن الأثير: أن الكهل من الرجال: الذي جاوز الثلاثين وخطه الشيب.

وقيل الكهل من ثلاث وثلاثين إلى تمام الخمسين، ثم يُسمَّى شيخاً.

وقيل: إذا بلغ الخمسين فإنه يقال له كهل.

والحق هو الأول قال تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: ٤٦] قال بعض العلماء ذكر الله تعالى لعيسى بن مريم آيتين:

الأولى: تكليمه الناس في المهد حين برأ أمه فهذه معجزة.

والثانية: نزوله إلى الأرض عند اقتراب الساعة على صورة ابن ثلاث وثلاثين سنة وهو الكهل وذلك ليكلم أمة ﷺ، وقيل وهو ابن ثلاثين سنة.

* * *

أقسام الأوصاف الذاتية

قوله: **(ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل)**.

ش: **أقول**: عرفنا ــ مما سبق ــ أن الحاد والمعرِّف ينبغي أن يكون ذا بصيرة بالفرق بين الصفات الذاتية، واللازمة، والعرضية.

وهذا يطالب به الذي نصب نفسه لبيان الحد الحقيقي.

أما الحدان الآخران ــ وهما الحد الرسمي والحد اللفظي ــ فلا يشترط للحاد بهما أن يعلم الفرق بين تلك الصفات؛ وذلك لأن الحد الرسمي الأمر

فيه سهل والمؤنة فيه قليلة؛ حيث إن طالبه قانع بالجمع والمنع بأي لفظ كان.

أما الحد اللفظي فإنه يتعلق بنفس اللفظة وشرحها.

وأما الحد الحقيقي: فهو أصعب الحدود؛ حيث إنه يذكر فيه كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء، والماهية ـ كما سبق بيانها ـ : ما يصلح أن يقال في جواب سؤال بصيغة «ما هو»؟ فإن السائل بصيغة «ما هو»؟ يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه إلاَّ الذاتي.

وليست الأوصاف الذاتية تنحصر في قسم واحد، بل تنقسم إلى قسمين هما:

القسم الأول: الجنس.

القسم الثاني: الفصل.

ولكل قسم تعريف يخصه وأمثلة تميزه عن غيره.

بدأ ابن قدامة في القسم الأول.

* * *

القسم الأول: الجنس

قوله: **(فالجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة، ثم هو منقسم إلى عام لا أعم منه كالجوهر ينقسم إلى جسم، وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نام وغيره، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى آدمي وغيره، وإلى خاص لا أخص منه كالإنسان، ولا أعم من الجوهر إلاَّ الموجود وليس بذاتي، ولا أخص من الإنسان إلاَّ الأحوال العرضية من الطول والقصر والشيخوخة ونحوها)**.

ش: **أقول**: هذا هو القسم الأول من قسمي الأوصاف الذاتية وهو الجنس.

وتعريفه: أنه «الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة».

فالذاتي سبق بيانه.

وقوله: «المشترك بين شيئين فصاعداً» كالحيوان فإنه مشترك بين «الإنسان» و «الفرس» و «الأسد».

وقوله: «مختلفين بالحقيقة» أي: مختلفين بالحد الحقيقي حيث إن حدَّ الإنسان: «حيوان ناطق» وحدَّ الفرس والأسد: «حيوان غير ناطق».

فعبارة: «مختلفين بالحقيقة» تخرج النوع والخاصة والفصل القريب.

هذا بيان التعريف الذي أورده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ .

وأولى من ذلك أن يقال في تعريف الجنس: «إنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك» كما أورده ابن سيناء في «النجاة» والغزالي في «معيار العلم».

فالكلي: جنس.

وقوله: «مختلفين بالحقيقة» يخرج النوع، والخاصة والفصل القريب.

وقوله: «في جواب ما هو» أي: قولاً بحال الشركة لا بحال الانفراد كالحيوان للإنسان والفرس، ويخرج بتلك العبارة الفصل البعيد والعرض العام ــ وسيأتي التفصيل في ذلك.

أو تقول في تعريفه ــ أي تعريف الجنس ــ : اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع وسيأتي ــ إن شاء الله ــ زيادة بيان للجنس بالأمثلة بعد بيان النوع؛ لأنهما يشتركان في كثير من الأمور لذلك تجد بعضهم بحث النوع

ضمن بحثه للجنس، ومنهم ابن قدامة تبعاً للغزالي في «المستصفى» وبحث الغزالي النوع منفرداً في «معيار العلم» وغيره.

وسأسلك منهج ابن قدامة ـ رحمه الله ـ حيث أقوم بشرح كتابه الروضة فأقول:

اعلم أن الذاتي ينقسم إلى عام ويسمَّى جنساً، وإلى خاص ويسمَّى نوعاً.

فإن كان الذاتي العام لا أعم منه سُمِّي جنس الأجناس.

وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه سُمِّي نوع الأنواع.

أما الجنس فقد سبق بيانه.

وأما النوع: فهو كلِّي مقول على واحد أو كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو.

فقوله: «كلي» جنس.

وقوله: «المقول على واحد» إشارة إلى النوع المنحصر في الشخص.

وقوله: «على كثيرين» ليدخل النوع المتعدد الأشخاص.

وقوله: «متفقين بالحقائق» ليخرج الجنس حيث إننا عرفنا فيما سبق أنه مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق.

وقوله: «في جواب ما هو» ليخرج الثلاث الباقية وهي: الفصل، والخاصة، والعرض العام؛ لأنها لا تقال في جواب ما هو.

وهذا النوع يسمَّى نوعاً حقيقياً؛ لأن نوعيته باعتبار نفس الحقيقة أي: بالنظر إلى حقيقة واحدة في أفراده.

هذا النوع الحقيقي.

وهناك نوع يُسمَّى نوعاً إضافياً وهو: ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس قولاً أولياً في جواب ما هو كالحيوان.

وسُمِّي نوعاً إضافياً؛ لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه.

والنوع الإضافي إما عال، أو متوسط، أو سافل، متنازلاً في الترتيب.

وذلك بخلاف الأجناس فكانت متصاعدة فيه.

فالنوع العالي: ما كان تحته نوع دون فوقه كالجسم المطلق.

والنوع المتوسط: ما كان تحته وفوقه نوع كالجسم النامي والحيوان.

والنوع السافل: ويقال له نوع الأنواع وهو: ما كان فوقه دون ما تحته كالإنسان والفرس.

فإن قيل: يفهم مما سبق أن هناك نسبة بين النوع الإضافي والنوع الحقيقي فما هي؟

قلت: النسبة بينهما: العموم والخصوص من وجه؛ لصدقهما على السافل، وصدق الإضافي دون الحقيقي على العالي والمتوسط ، وصدق الحقيقي دون الإضافي على الحقائق البسيطة مثل «العقل» و «النفس» و «النقطة» فإنها أنواع، لا أجناس لها.

وإليك زيادة إيضاح لما سبق.

أننا إذا قلنا: «الجوهر» ينقسم إلى قسمين: «جسم» و «غير جسم».

و «الجسم» ينقسم إلى قسمين: «نام» و «غير نام».

و «النامي» ينقسم إلى قسمين: «حيوان» و «غير حيوان».

و «الحيوان» ينقسم إلى قسمين: «عاقل وهو الإنسان» و «غير عاقل وهي البهائم».

فعلى هذا: يكون «الجوهر» جنس الأجناس؛ لأنه لا أعم منه.

ويكون «الإنسان» نوع الأنواع؛ لأنه لا أخص منه.

ويكون «النامي» نوع بالإضافة إلى «الجسم»؛ لأنه أخص منه، وجنس بالإضافة إلى «الحيوان»؛ لأنه أعم منه.

ويكون «الحيوان» نوع بالإضافة إلى «النامي»؛ لأن النامي أعم منه، وجنس بالإضافة إلى «الإنسان»؛ لأن الإنسان أخص منه.

فإن قيل: كيف لا يكون شيء أعم من «الجوهر» وكونه موجوداً أعم منه؟

قلتُ: لا يُعنى بالجنس ــ هنا ــ الأعم فقط، بل يعني الأعم الذي هو ذاتي للشيء، أي: داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوماً للعقل.

وعلى هذا: فالموجود لا يدخل في الماهية؛ وذلك لأن بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن، فمثلاً لو قال قائل: ما حدُّ المثلَّث؟ فقلنا: شكل يحيط به ثلاثة أضلاع: لفهم السائل حد المثلث وإن لم يعلم أن المثلث موجود في العالم أصلاً، فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المثلث، ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المثلث ولم يبق المثلث مفهوماً عنده.

وهذا معنى قول ابن قدامة: «ولا أعم من الجوهر إلاَّ الموجود وليس بذاتي».

فإن قيل: كيف لا يكون شيء أخص من «الإنسان» وقولنا: «طويل» أو «قصير» أو «شيخ» أو «صبي» أو «عالم» أو «أبيض» أخص منه؟

قلتُ: هذه الأوصاف لا يوجد شيء منها يدخل في الماهية؛ وذلك لأنه لا يتغير بتغيرها الجواب عن طلب الماهية فمثلاً إذا قيل: ما هذا؟ قلت: إنسان وكان صغيراً فكبر، وكان قصيراً فطال، وكان جاهلاً فتعلم؛ وذلك قياساً على الماء فمثلاً لو سخن الماء وسئلنا عنه وقيل ما هو؟ قلنا: ماء كما هو في حالة البرودة فلم يتغير الجواب كذلك هنا: الإنسان مهما كان فيه من أوصاف لم يتبدل من الإنسانية، وهذا معنى قول ابن قدامة رحمه الله هنا: «ولا أخص من الإنسان إلاَّ الأحوال العرضية من الطول والقصر والشيخوخة ونحوها».

تنبيه: في بيان الأجناس العالية «أو المقولات العشر».

عرفنا فيما سبق أن الأجناس تترتب متصاعدة بأن يكون جنس فوقه جنس وهكذا إلى الجنس العالي، ويسمَّى جنس الأجناس فمثلاً «الحيوان» جنس فوقه جنس هو «الجسم النامي» وفوقه جنس هو «الجسم المطلق» وفوقه جنس هو «الجوهر» فيكون «الجوهر» هو جنس الأجناس والأجناس العالية أوصلها المناطقة إلى عشرة وسمَّوها المقولات العشر وهي: «مقولة الجوهر» و «الكم» و «الكيف» و «الإضافة» و «الأين» و «المتى» و «الوضع» و «الملك» و «الفعل» و «الانفعال».

وسبب تخصيص هذه باسم المقولات عند الإطلاق ـ مع أن كل كلي مقول على ما تحته ـ ؛ نظراً لكونها أجناساً عالية أوسع مقولة من غيرها المندرج تحتها.

وإليك بيانها:

● أولاً: مقولة الجوهر:

الجوهر هو الغني عن المحل، ومعناه: الموجود لا في موضوع مثل: «حيوان» و «جسم» والعرض هو: الموجود في موضوع.

فإن قلتَ: ما هو الموضوع؟

قلتُ: هو المحل المستغني عن الحال فيه.

وقيل: الجوهر هو ما يقوم بنفسه، والعرض ما يقوم بغيره.

وقيل: الجوهر هو القابل للعرض.

وقيل هو المتحيز.

فإن قلت ما الحيز والمتحيز؟

قلت: الحيز هو الفراغ، والمتحيز هو: ما أخذت ذاته قدراً من الفراغ.

فإن قلتَ ما المحل؟.

قلتُ: المحل إن تغير بما حلَّ فيه فهو: الهيولي كالنطفة إذا حلَّت فيها صورة بشرية، فإنها لا تبقى نطفة، بل هي حقيقة أخرى.

وإن لم يتغير بما حل فيه: فهو الموضوع كالثوب فإنه لا يتغير بالسواد ــ مثلاً ــ.

والحال إن غير ما حلَّ فيه: فهي الصورة.

وإن لم يغير المحل: فهو العرض.

وما تركب من الهيولي، والصورة هو الجسم.

وغير المركب منهما إن كان له تعلق بالجسم في التدبر والتصرف: فهي النفس وإلاَّ فالعقل.

فالجوهر ـ عند المناطقة ـ خمسة أنواع: الهيولي، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل، والعرض جنس واحد وأنواعه تسعة وهي المقولات الباقية.

● ثانياً: مقولة الكم:

والكم: عرض يقبل القسمة لذاته.

وذلك مثل: ذو ذراع وذو ثلاثة أذرع.

وعبارة: «يقبل القسمة» خرج بها «النقطة» و «الوحدة» فإنهما لا يقبلان القسمة.

والكم نوعان:

الأول: الكم المنفصل وهو: ما لا يكون بين أجزائه حد مشترك وهو «العدد».

الثاني: الكم المتصل وهو: ما كان بين أجزائه حد مشترك تتلاقى عنده.

● ثالثاً: مقولة الكيف:

وهي: عرض لا يتوقف في التصور على الغير، ولا يقبل القسمة لذاته والكيف أنواع وهي:

١ ـ الكيفيات المحسوسة وهي: إن كانت راسخة كحلاوة العسل وحرارة النار تسمَّى الانفعاليات، وتلك لانفعالات موضوعاتها.

وإن كانت غير راسخة سريعة الزوال تسمَّى اللاانفعاليات كحمرة الوجه من الخجل، وصفرته من الوجل.

٢ ـ الكيفيات النفسانيات وهي: إن كانت راسخة تسمَّى ملكات.

وإن كانت غير راسخة تسمَّى أحوالاً.

٣ ـ الكيفيات المختصة بالكميات مثل: الزوجية والفردية للعدد، والتثليث للمثلث ونحو ذلك.

٤ ـ الكيفيات الاستعدادية، فإن كان استعداداً نحو القبول يسمَّى ضعفاً كاللين الموجب للانقسام بسهولة.

وإن كان استعداداً نحو الدفع يسمَّى قوة لا ضعفاً كالصلابة الموجبة لعدم الانقسام بسهولة.

● **رابعاً: الإضافة:**

وهي: النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى لا تعقل إحداهما إلاَّ مع الأخرى كالأبوة والبنوة وكقولنا: «نصف» و «ضعف».

● **خامساً: الأين:**

وهو حالة عارضة للشيء بسبب حصوله في المكان مثل قولنا: «في السوق» وسبب تسميته بذلك: هو وقوعه جواباً لـ «أين» الاستفهامية؟

● **سادساً: المتى:**

وهو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في الزمان مثل قولنا: «في زمان كذا» وسبب تسميته بذلك: هو وقوعه جواباً لـ «متى»؟ الاستفهامية.

● **سابعاً: الوضع:**

وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبتها إلى الأمور الخارجية.

مثال ذلك: «القيام» و «القعود» فإن كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنه.

• ثامناً: الملك:

وهو هيئة عارضة للشيء بسبب ما يحيط به كلاً أو بعضاً، وينتقل بانتقاله مثل: «التقمص» و «التعمم» و «التسلح»، ويقال لهذه المقولة «الجدة».

• تاسعاً: الفعل:

وهو: تأثير الشيء في غيره مثل قولنا: «يحرق» و «يقطع».

• عاشراً: الانفعال:

وهو: تأثر الشيء عن غيره مثل قولنا: «يحترق» و «ينقطع».

وقد تجمع هذه العشرة في شخص واحد في سياق كلام واحد كما يقال ــ مثلاً ــ: إن الفقيه الفلاني، الطويل، الأسمر، ابن فلان، الجالس في بيته، في سنة كذا، يعلم ويتعلم وهو متنقل.

وقد ضبطت المقولات العشر بهذين البيتين:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك   في بيته بالأمس كان متكي

بيده غصن لواه فالتوى   فهذه عشر مقولات سوا

وقد جمعها آخر في بيت واحد وهو:

قمر غزير الحسن ألطف مصره   لو قام يكشف غمتي لمّا انثنى

فإن قلتَ: كيف جُمعت في ذلك البيت؟

قلتُ: «القمر» للجوهر، و «الغزير» للكم، و «الحسن» للكيف،

و «ألطف» للإضافة، و «مصره» للأين، و «قام» للوضع، و «يكشف» للفعل، و «غمتي» للملك، و «لما بتشديد الميم» للمتى، و «انثنى» للانفعال.

فهذه المقولات العشر وقد سمَّاها أرسطو بذلك، وكلمة «مقولة» اشتقت من مصدر القول حتماً، وهي ترجمة لكلمة «كاتيفوريا» اليونانية، ولا يعرف ــ بالتحديد ــ أول من وضع هذا الاصطلاح في العربية، ولا يوجد له في المعاجم وجود، وقد دخلت في جميع اللغات بلفظها تقريباً حتى في كتب الفلاسفة المسلمين.

وهذه المقولات العشر ليست على رتبة واحدة فقد اختلف المناطقة المسلمون في بعض تلك المقولات فقبلها بعضم كما وضعها أرسطو، واستبدل بعضهم «الإضافة» بـ «العَرَض والنسبة».

وهي «أعني تلك المقولات» مهمة جداً لدى المناطقة وبخاصة «الجوهر» و «العرض» وذلك لصلتهما الوثيقة بمباحث التوحيد.

* * *

القسم الثاني: الفصل

قوله: (والفصل: ما يفصله عن غيره، ويميزه به كالإحساس في الحيوان؛ فإنه يشارك الأجسام في الجسمية، والإحساس يفصله عن غيره).

ش: **أقول**: هذا هو القسم الثاني من قسمي الأوصاف الذاتية وهو: الفصل.

وعرف بأنه: ما يفصل المحدود والمعرَّف عما شاركه في الجنس وميزه عن غيره.

وهو تعريف ابن قدامة ــ هنا ــ تبعاً للغزالي ــ رحمهما الله ــ .

ومعناه: أنك إذا قلت ـ مثلاً ـ في حد الإنسان: «حيوان» فإن هذا الحد يشمل الإنسان والحيوان كالفرس، ولكن ـ إذا أضفت كلمة «حساس» إلى «حيوان» فإن «حساس» فصل الإنسان عن الحيوان وميزه عن غيره مما شاركه في جنسه.

وهذا التعريف الذي ذكره ابن قدامة لـ «الفصل» هو قريب من تعريف ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» ونصه: «الفصل هو الذي يتميز به النوع في جوهره عن النوع المقاسم له في الجنس».

وعرفه ابن سينا في «النجاة» بقوله: «الفصل هو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو» كالناطق للإنسان فيه يجاب حين يسأل أنه أي حيوان هو؟.

وتعريفات الفصل كثيرة وأولاها هو: ما قاله الغزالي في «معيار العلم»: إن الفصل هو كلي يحمل على الشيء في جواب: أي شيء هو في جوهره.

وذلك مثل «الناطق» و «الحساس».

● بيانه مع المحترزات:

قوله: «كلي» جنس في التعريف يشمل سائر الكليات.

وقوله: «يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو» أخرج به «النوع» و «الجنس» و «العرض العام» وذلك لأن النوع والجنس يقالان في جواب ما هو، لا في جواب أي شيء هو؟

والعرض العام لا يقال في الجواب أصلاً ـ كما ستعرف ذلك قريباً ـ.

وقوله: «في جوهره» أخرج «الخاصة» لأنها وإن كانت مميزة للشيء لكن لا في جوهره وذاته.

والفصل يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: الفصل القريب وهو: المميز للماهية عن مشاركتها في الجنس القريب، وذلك مثل «الناطق» للإنسان، فإن ذلك يميزه عما يشاركه في الحيوان وهو جنسه القريب.

النوع الثاني: الفصل البعيد، وهو: المميز للشيء عما يشاركه في الجنس البعيد مثل: «الحساس» للإنسان فإن ذلك يميزه عن مشاركاته في الجسم النامي، وهو جنس بعيد للإنسان.

* * *

شروط الحد الحقيقي

قوله: **(فيشترط في الحد: أن يذكر فيه الجنس والفصل معاً، وينبغي أن يذكر الجنس القريب؛ ليكون أدل على الماهية فإنك إن اقتصرت على ذكر البعيد بعدت، وإن ذكرت القريب معه كررت، فلا تقل في حد الآدمي «جسم ناطق»، بل «حيوان ناطق»، وقل في حد الخمر: «شراب مسكر»، ولا تقل: «جسم مسكر» ثم ينبغي أن يقدم ذكر الجنس على الفصل فلا تقل في حد الخمر مسكر شراب بل العكس، وهذا لو ترك شوش النظم ولم يخرج عن الحقيقة، وإذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها؛ ليحصل بيان الماهية، وينبغي أن يفصل بالذاتيات؛ ليكون الحد حقيقياً، فإن عسر ذلك عليك فاعدل إلى اللوازم، لكي يصير رسمياً، وأكثر الحدود رسمية؛ لعسر درك الذاتيات، واحترز من إضافة الفصل إلى الجنس فلا تقل في حد الخمر: «مسكر الشراب» فيصير الحد لفظياً غير حقيقي. وأبعد من هذا أن**

تجعل مكان الجنس شيئاً كان وزال فتقول في الرماد: «خشب محترق» فإن الرماد ليس بخشب).

ش: **أقول**: إذا جاء السؤال عن ماهية الشيء وأردت أن تحده حداً حقيقياً فلا بدَّ من توفر شروط، لو اختل شرط منها لخرج الحد عن كونه معرِباً عن حقيقة الشيء.

وهذه الشروط هي:

الشرط الأول: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصل فإذا قال: ما هو؟ ــ وهو يشير إلى ما ينبت من الأرض ــ فلا بدَّ أن تجيب وتقول «جسم»، لكن لو اقتصرت على هذا الجواب وهو قولك: «إنه جسم» لكان هذا التحديد باطلاً؛ لأنه غير مانع من دخول غيره فيه وهو «الحجر» ــ مثلاً ــ فهو أيضاً «جسم» فلا بدَّ لك أن تزيد في الجواب، عما سئل عنه وهو «النبات» من أجل أن تفصل النبات عن الحجر فتقول «هو جسم نام» فهذه الزيادة وهي لفظ «نام» احترزنا بها عما لا ينمو مثل الحجر وغيره، فهذا الاحتراز يسمَّى فصلاً أي: فصلت به المحدود عن غيره.

الشرط الثاني: أن تذكر في الحد الحقيقي الجنس القريب ــ إن وجد ــ وذلك لكونه أدلّ على الماهية، ولا تذكر معه الجنس البعيد فتكون مكرراً، ولا تقتصر على البعيد فتكون مبعداً. فتقول ــ مثلاً ــ في الإجابة عن حد الآدمي ما هو؟ ــ: «حيوان ناطق»، وتقول إذا سئلت عن حدِّ الخمر: «شراب مسكر» فإن هذين الجوابين هما الأقرب الأخص ولا تجد بعدهما جنساً أخص منهما.

لكن لا تذكر مع الجنس القريب الجنس البعيد فلا تقول ــ مثلاً في المثال الأول ــ: «جسم ناطق» ولا تقتصر على الجنس البعيد وتترك القريب

فلا تقول ــ مثلاً في المثال الثاني ــ : «جسم مسكر مأخوذ من العنب».

الشرط الثالث: أن تذكر جميع ذاتيات الشيء المطلوب تحديده وإن كانت كثيرة؛ وذلك ليحصل البيان الكامل للماهية.

الشرط الرابع: أن تذكر جميع الذاتيات مرتبة بحيث يقدم الأعم على الأخص أي: يقدم ذكر الجنس على الفصل فتقول في حد الخمر: «شراب مسكر» ولا تقول في حده: «مسكر شراب» وتقول في حد النبات مثلاً: «جسم نام» ولا تقول: «نام جسم».

وهذا الشرط مهم جداً بحيث لو ترك وقدم الفصل على الجنس: لنتج من ذلك اضطراب في اللفظ وتشويش في النظم، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة ولكن بدون ترتيب.

الشرط الخامس: أن تفصل بالذاتيات دون العرضيات؛ وذلك ليكون الحد حقيقياً إلاَّ إذا عسر الفصل بالذاتيات عليك ــ وهو كذلك في أكثر الحدود ــ فحينئذٍ أعدل ــ بعد ذكر الجنس ــ إلى اللوازم وذلك لكي يكون الحد رسمياً. واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم ظاهرة معروفة؛ حيث إن الخفي لا يُعرِّف كما إذا قيل: ما الأسد؟ فقلت: «سبع أبخر» ليتميز بالبخر عن الكلب فإن البخر من خواص الأسد ولوازمه، لكن هذا اللازم خفي، ولو قلت ــ في الجواب ــ : سبع شجاع عريض الأعالي: لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود؛ لأنها أجلى وأوضح.

تنبيه: في بيان عسر الحدود الحقيقية.

أكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية؛ لأن الحدود الحقيقية عسيرة جداً، وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها، فإن درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسير، كذلك التمييز بين الذاتي واللازم

عسير. كذلك رعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسير، كذلك طلب الجنس الأقرب عسير فقد تقول في حدِّ الأسد: إنه حيوان شجاع ولا يحضر ببالك لفظ السبع فتجمع أنواعاً من العسر.

وأحسن الرسميات: ما وضع فيه الجنس الأقرب وتمم بالخواص المشهورة الواضحة.

الشرط السادس: أن تحترز من إضافة الفصل إلى الجنس فلا تقل في حدِّ الخمر: «مسكر الشراب» فلا يكون ــ حينئذٍ ــ الحد حقيقياً، بل يكون حداً لفظياً.

الشرط السابع: أن تحترز أن تجعل وتأخذ بدل الجنس شيئاً كان في الماضي ثم عدم الآن فتقول لمن سألك عن حد الرماد: «خشب محترق» فهذا الجواب ليس بصحيح؛ لأن الجنس وهو «الخشب» لا يوجد، بل صار رماداً ومعروف أن الرماد ليس بخشب.

● **تنبيهات مهمة:**

التنبيه الأول: في أقسام الحد الحقيقي:

الحد الحقيقي قسمان:

القسم الأول: حقيقي تام وهو: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين.

وسُمِّي حقيقياً تاماً إن أنبأ عن ذاتيات المحدود الكلية المركبة.

وقد سبق ذلك.

مثاله: أن يسألك شخص فيقول: ما الإنسان؟ فتقول: «حيوان ناطق».

ولهذا القسم حدٌّ واحد؛ وذلك لأن ذات الشيء لا يكون لها حدان.

بيان ذلك:

قوله: «عن الذاتيات» جمع ذاتي والمراد بالذاتي قد سبق أن بيناه، وقلنا بأنه كل وصف يدخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه كالجسمية للفرس فإن من فهم الفرس فقد فهم جسماً مخصوصاً.

قوله: «الكلية» احترز به عن المشخصات التي هي ذاتيات للأشخاص من حيث هي أشخاص؛ إذ لا يتركب الحد منها فإن الأشخاص لا تحد، بل إن طريق إدراكها الحواس الظاهرة أو الباطنة، وإنما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات.

قوله: «المركبة» المراد بالمركبة: التي ركب بعضها مع بعض على ما ينبغي؛ لأنها فرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة فينتفي الحد الحقيقي التام.

والباقي في التعريف قد سبق بيانه.

فإن قلت: لِمَ سمِّي ذلك بالتام؟

قلتُ: سمِّي تاماً لذكر جميع الذاتيات فيه.

فائدة: في المقصود «بالحيوان» و «الناطق» في مثل قولنا: «الإنسان هو حيوان ناطق»:

سأل سائل عن المقصود بالحيوان والناطق فيما سبق من الأمثلة فقلت:

المقصود بالحيوان ــ هنا وفيما سبق من الأمثلة ــ هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة.

والمقصود بالناطق: المحصل للعلوم بقوة الفكر، وليس المقصود به النطق اللساني؛ لأن الأخرس والساكت يسمَّيان إنساناً وناطقاً.

القسم الثاني: حقيقي ناقص وهو: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد فله صورتان:

الصورة الأولى: إن ورد الحد من المجيب بفصل قريب ـ فقط ـ فهذا يسمَّى حداً حقيقياً ناقصاً مثاله أن يقال: ما الإنسان؟ فيقول المجيب في حدِّه «هو الناطق».

الصورة الثانية: إن ورد الحد من المجيب بفصل قريب مع جنس بعيد فهذا أيضاً يسمَّى حداً حقيقياً ناقصاً مثاله أن يقال: ما الإنسان؟ فيقول المجيب في حدِّه:

هو: «جسم ناطق».

فالجنس البعيد هو: «الجسم»، والفصل القريب هو: «الناطق».

فإن قلت: لِمَ سمي ذلك بالناقص؟

قلت: سمي ناقصاً؛ لعدم ذكر جميع الذاتيات فيه.

التنبيه الثاني: في الكليات الخمس:

الكليات الخمس هي «الجنس» و «النوع» و «الفصل» و «الخاصة» و «العرض العام».

وقد سبق أن عرفنا الكليات الثلاث الأول وهي: «الجنس» و «النوع» و «الفصل».

بقي أن نعرف: «الخاصة» و «العرض العام» وذلك إتماماً للفائدة فنقول:

الخاصة هي: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة ـ فقط ـ قولاً عرضياً سواء وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه.

محترزات التعريف.

قوله: «فقط» أخرج «الجنس» و «العرض العام»؛ لأنهما مقولان على حقائق.

وقوله: «قولاً عرضياً» أخرج النوع و «الفصل»؛ لأن قولهما على ما تحتهما ذاتي، لا عرضي.

وهذا التعريف الذي ذكره الجرجاني للخاصة هو أولى التعريفات التي قيلت فيه.

ويقرب منه ما قاله الغزالي في «معيار العلم» من أن الخاصة هي كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتي.

وعرفها ابن سينا في «النجاة» بقوله: «الخاصة هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات، بل بالعرض» وزاد ذلك توضيحاً بقوله: إما نوع هو جنس كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين فإنه خاصة للمثلث وهو جنس، وإما نوع ليس هو بجنس مثل الضاحك للإنسان وهو خاصة ملازمة مساوية، ومثل الكتابة وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية، بل أخص.

أما العرض العام فهو: كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً.

قوله: «وغيرها» أخرج «النوع» و «الفصل» و «الخاصة»؛ لأنها لا تقال إلاّ على حقيقة واحدة فقط.

قوله: «عرضياً» أخرج الجنس؛ لأنه قول ذاتي.

وهو قريب مما ذكره الغزالي في تعريفه في «معيار العلم» حيث أورد أن العرض العام هو: كلي يطلق على حقائق مختلفة.

هذه هي الكليات الخمس وتبين لك أن «الجنس» و «النوع» و «الفصل» يقال لها الذاتيات. أما «الخاصة» و «العرض العام» فإنه يقال لهما العرضيان.

وبناء على هذا يكون الذاتي: ما ليس بخارج عن حقيقة الأفراد، والعرضي: ما كان خارجاً عنها، وقيل غير ذلك ولكن ما قلناه هو الأولى. والله أعلم.

التنبيه الثالث: في سبب انحصار الكليات بالخمس فقط:

المتأمل لكثير من كتب المناطقة يجد أنهم يحصرون الكليات بالخمس فقط، والسبب في ذلك: أن كل ما يدل عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد، وإما عوارض ولوازم، فالأول الذاتي والثاني: العرضي، والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة، والمشتركة الأجناس، والمميزة الفصول، والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره، وإما أن تخصه فالأول: العرض العام، والثاني: الخاصة وأما الموصوف فهو النوع.

وأزيدك إيضاحاً في سبب انحصار الكليات بالخمس فأقول:

إن الكلي إن كان داخلاً في الذات بحيث يكون جزءاً من المعنى المدلول للفظ، فإن هذا يقال له كلي ذاتي وذلك كالحيوان الناطق بالنسبة للإنسان.

وإن كان الكلي خارجاً عن الذات، فإن هذا يقال له كلي عرضي وذلك كالماشي والضاحك بالنسبة للإنسان.

والكلي الذاتي إما أن يكون مشتركاً بين الماهية وبين غيرها.

وإما أن يكون مختصاً بتلك الماهية.

فالأول: وهو الكلي الذاتي المشترك بين الماهية وغيرها ــ يسمَّى «جنساً» كالحيوان بالنسبة للإنسان.

والثاني: وهو الكلي الذاتي المختص بها ــ يُسمَّى «فصلاً» كالناطق بالنسبة للإنسان.

والكلي العرضي إما أن يكون مشتركاً بين الماهية وبين غيرها.

وإما أن يكون مختصاً بتلك الماهية.

فالأول: وهو الكلي العرضي المشترك بين الماهية وبين غيرها ــ يسمَّى «عرضاً عاماً» كالماشي بالنسبة للإنسان.

والثاني: هو الكلي العرضي المختص بالماهية ــ يسمَّى «خاصة» كالضاحك بالنسبة للإنسان.

والكلي الذي هو عبارة عن نفس الماهية كالإنسان فيسمَّى «نوعاً» حيث إنه عبارة عن مجموع الحيوان الناطق.

فهذه الكليات الخمس التي هي مبادىء التصورات، وسمَّاها ابن سينا في «النجاة» الألفاظ الخمسة»، وقد اعتبرها الأوائل من المناطقة المدخل إلى علم المنطق.

* * *

تعريف الحدُّ الرسمي وشروطه

قوله: (وأما الحد الرسمي فهو اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطَّرد وينعكس كقوله ــ في حد الخمر ــ : مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ بالدن. تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر، ولا يدخل فيه غير خمر.

واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة، ولا يحدُّ الشيء بأخفى منه، ولا بمثله في الخفاء، ولا تحدُّ شيئاً بنفي ضده فتقول في الزوج: ما ليس

بفرد، وفي الفرد: ما ليس بزوج، فيدور الأمر ولا يحصل بيان. واجتهد في الإيجاز ما استطعت، فإن احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض).

ش: **أقول**: لبيان ذلك وشرحه لا بد من ذكر مسألتين هما:

• المسألة الأولى: في المقصود بالحد الرسمي:

الحد الرسمي هو: اللفظ الشارح لشيء قد طلب تحديده بحيث يذكر جميع أوصافه الذاتية واللازمة من أجل أن يطرد وينعكس، هذا ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ تبعاً للغزالي.

مثال ذلك لو طلب تحديد الخمر فإنه لا بد أن يقول المجيب: هو مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في إناء مخصَّص له.

فهنا جمع المجيب جميع أوصاف الخمر الذاتية واللازمة.

وعرفه ابن الحاجب في «مختصره» بقوله: «الرسمي: ما أنبأ عن الشيء بلازم له» أي: الحد الرسمي معرِّف أنبأ عن الشيء بلازم أي: مختص به دون غيره والتعريف الأول أولى.

• المسألة الثانية: في شروط الحدِّ الرَّسمي:

ليس كل حد يصلح أن يكون حداً رسمياً، بل لا بد من توفر شروط في الحد حتى يصلح أن يكون حداً رسمياً وهي:

الشرط الأول: أن يكون الحدُّ مطرداً ومنعكساً:

والطرد لغة: الإبعاد، واصطلاحاً هو الاستلزام من جانب الوجود والثبوت أي: إذا وجد الحد وجد المحدود وهو معنى كونه مانعاً.

والعكس لغة: قلب الشيء ورد أعلاه إلى أسفله، واصطلاحاً هو الاستلزام من جانب العدم، أي: إذا عدم الحد عدم المحدود وهو معنى كونه جامعاً.

الخلاصة أن الحد يجب أن يكون مساوياً للمحدود، وإلاَّ لكان أعم أو أخص، وهما لا يصلحان للتعريف.

أما كون الأعم لا يصلح للتعريف فلأمرين:

أولهما: أن الأعم لا دلالة له على الأخص أصلاً.

ثانيهما: أن الأعم لا يفيد التمييز، وأقل مراتب التعريف التمييز.

وأما كون الأخص لا يصلح للتعريف فلأنه أخفى من الأعم؛ لأنه أقل وجوداً منه.

ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين.

وذهب البعض الآخر من الأصوليين ومنهم شهاب الدين القرافي إلى أن المطرد هو الجامع والمنعكس هو المانع.

والصحيح هو الأول وهو أن المطرد هو المانع، والمنعكس هو الجامع وهو الذي عليه الأكثر.

وعلى هذا: يجب أن يكون اللفظ الشارح جامعاً لجميع عوارض المحدود ولوازمه وأفراده بحيث لا يخرج عنه أي فرد، ويجب أن يكون مانعاً من دخول غيره فيه.

والمقصود من هذا الشرط هو: اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص حتى يكون الحد مطابقاً للمحدود فلا يدخل فيه ما ليس من المحدود، ولا يخرج منه ما هو من المحدود.

فمثلاً إذا كان «الخمر» هو المطلوب شرحه فينبغي أن تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه غيره.

وحكى الأبياري في «شرح البرهان» خلافاً في الطرد والعكس هل هو شرط الصحة أو دليلها؟

وذلك لأنه لو كان شرطاً لم يلزم من وجوده صحة الحد، ويلزم من الانتفاء الفساد.

وإن كان دليل الصحة لزم من الوجود الصحة ولم يلزم من الانتفاء الفساد.

وصحح الأبياري أنه شرط لا دليل؛ وذلك لأنا نجد حدوداً مطردة ومنعكسة ولا يحصل منها مقصود البيان وهو المراد بالصحة.

وقال الأستاذ أبو منصور: أجمعوا على أن شرط الحد الاطراد والانعكاس، وما اطرد ولم ينعكس جرى مجرى الدليل العقلي، أو العلة الشرعية.

الشرط الثاني: أن يكون الحد من اللوازم الظاهرة المعروفة:

ويلزم من ذلك أن لا يحد شيئاً بلازم غير معروف كأن يسأل عن الأسد ما هو؟ فيقول المجيب هو: «سبع أبخر» ليتميز بالبخر عن الكلب، فإن البخر من خواص الأسد ولوازمه، لكن هذا اللازم غير معروف، ولو قيل في الجواب: «سبع شجاع عريض الأعالي» لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود؛ وذلك لكونها معروفة.

الشرط الثالث: أن يحترز الحاد والمعرِّف من أن يحد الشيء بأخفى منه:

كأن يعرف «النار» بقوله: النار جسم كالنفس» فإن النفس أخفى من النار عند العقل.

مثـال آخـر أن يسـأل فيقـول: مـا البقلـة الحمقـاء؟ فيقـال ــ فـي الجواب ــ : «هي العرفج» فإن البقلة الحمقاء هي أشهر عند السامع من العرفج.

فائدة: البقلة الحمقاء هي البقلة المسمَّاة بالرجلة وهي التي يصف الأطباء بزرها لتسكين العطش.

الشرط الرابع: أن يحترز من أن يحدَّ الشيء بما يساويه في الخفاء والظهور:

فلا يقول ــ في حد الزوج مثلاً ــ هو عدد يزيد على الفرد بواحد: فقد عرف الزوج بالفرد الزائد بواحد، وهما متساويان عند العقل في الظهور والخفاء.

كذلك لو سئل عن «العرفج» فلا يقول ــ في الجواب ــ هو العرفجين؛ وذلك لأن العرفج والعرفجين متساويان عند السامع في الجهالة.

الشرط الخامس: أن يحترز من أن يحدَّ شيئاً بنفي ضدِّه:

فلا يقول ــ مثلاً ــ في حدِّ الزوج: «هو ما ليس بفرد» أو يقول ــ في حدِّ الفرد ــ «هو ما ليس بزوج»؛ وذلك لأنه يلزم منه الدور، وبيانه في المثال السابق حيث إنه دار الأمر إلى أنه ما يفهم معنى الزوج إلاَّ بعد فهم معنى الفرد، ولا يفهم الفرد إلاَّ بعد فهم معنى الزوج، ولا معنى للدور إلاَّ هذا، فقد رأيت أنه لم يحصل بذلك بيان ولا توضيح ولا شرح، ومعروف أن مهمة الحد: تبيين المحدود وتوضيحه للسائل.

الشرط السادس: أن يجتهد الحاد والمعرِّف في الإيجاز في الحد ما استطاع إلى ذلك سبيلاً:

فإن لزم الأمر أن تطيل عبارات الحد وافتقرت إلى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ولا تتردد واقتصر على ما هو أشد مناسبة للغرض، واذكر

مرادك للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه، ولو طول مطول واستعار مستعير، أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود.

الشرط السابع: أن يحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة:

لأن الحد مميز للمحدود، ولا يحصل الميز مع الألفاظ المجازية حيث إن الغالب تبادر المعاني الحقيقية إلى الفهم دون المجازية، كذلك لا يحصل الميز مع الألفاظ المشتركة؛ وذلك لأن الاشتراك مخل بفهم المعنى المقصود.

هذا إذا كان لا يوجد قرينة تدل على المراد.

أما إذا وجدت قرينة تدل على المراد فإنه يجوز دخول الألفاظ المجازية والمشتركة في الحدود وهذا مذهب بعض الأصوليين والمتكلمين.

الشرط الثامن: أن يحترز من الكنايات:

لأنها أمر باطن لا يطلع السائل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جزماً، فلا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك، بل لا بد من التصريح.

تنبيه: في أقسام الحد الرسمي.

الحد الرسمي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: رسمي تام وهو: ما كان بالجنس القريب والخاص كقول السائل: ما الإنسان؟ يقال: «حيوان ضاحك» فالجنس القريب هو «الحيوان»، والخاصة هو الضاحك.

وسمي تاماً؛ لأنه يشبه الحد التام حيث يشتمل على الجنس القريب وعلى الخاصة المميزة للشيء من غيره.

القسم الثاني: رسمي ناقص وهو: ما كان بالجنس البعيد والخاصة كقول السائل: ما الإنسان؟ فيقول المجيب هو «جسم ضاحك». فالجنس البعيد هو «الجسم» والخاصة هو «الضاحك».

أو يقال في الرسم الناقص هو: ما كان بالخاصة ــ فقط ــ كقول السائل: ما الإنسان؟ فيقول المجيب: هو الضاحك.

وسمي ناقصاً؛ لنقصان بعض أجزاء الرسم التام عنه.

* * *

تعريف الحدِّ اللفظي وشرطه

قوله: (وأما الحد اللفظي: فهو شرح اللفظ بلفظ أشهر منه كقولك في الخمر: «العقار» وفي الليث: «الأسد»، ويشترط أن يكون الثاني أظهر من الأول).

ش: **أقول**: الحد اللفظي هو: شرح اللفظ بلفظ آخر أشهر منه.

أو تقول في تعريفه هو: شرح اللفظ بمرادف له أظهر منه عند السائل من المسؤول عنه.

فمثلاً يسأل سائل ويقول ما الخندريس؟ فيقول المجيب والحاد بقوله: هو «الخمر» ويسأل ويقول ما الليث؟ فيقول المجيب هو «الأسد».

كذلك يقول السائل ما العقار؟ فيقول المجيب والحاد: هو «الخمر».

إذا علمت ذلك فاعلم أنه يشترط في الحد اللفظي شرطاً واحداً فقط وهو: أن يكون اللفظ الذي يأتي به المجيب أظهر وأشهر من اللفظ المسؤول

عنه. أي: يكون المذكور في الجواب: أشهر من المذكور في السؤال ففي الأمثلة السابقة لا يعرف السائل ما هو «الخندريس» و «الليث» و «العقار» فبين المجيب له هذه الألفاظ بألفاظ أخرى معروفة ومشهورة عند السائل فقال: «الخندريس هو: الخمر»، و «الليث هو: الأسد» و «العقَّار هو: الخمر». وهذا هو الحد اللفظي.

* * *

إطلاق اسم الحد على الأقسام الثلاثة
وتصوير الحد الحقيقي

قوله: (واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة، لكن الحقيقي هو الأول؛ فإن معنى الحد يقرب من معنى حدِّ الدار، وللدار جهات متعدِّدة إليها ينتهي الحد. فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعدِّدة التي الدار محصورة بها مشهورة، فإذا سأل عن حد الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه، فلذلك لم يُسمَّ اللفظي والرسمي حقيقياً، وسمي الجميع باسم الحد؛ لأنه جامع مانع؛ إذ هو مشتق من المنع ولذلك سُمِّي البواب حداداً؛ لمنعه من الدخول والخروج فحد الحد إذاً هو: اللفظ الجامع المانع).

ش: أقول: علمنا مما سبق أن الحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الحد الحقيقي، والحد الرسمي، والحد اللفظي، وبناء على ذلك فإن لفظ الحد يطلق عليها جميعاً.

والأول: هو الحد الحقيقي فإن معنى قول القائل: ما حدُّ الشيء؟ قريب من معنى قوله: ما حد هذه الدار؟ وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد.

وعلى هذا يكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعدِّدة التي الدار مسوَّرة ومحصورة بها.

فإذا سأل سائل وقال: ما حدُّ السواد؟ فكأن السائل يطلب بهذا السؤال المعاني والحقائق التي بائتلافها وتجمعها وضم بعضها إلى بعض تتم حقيقة السواد وتتميز به عما سواه مما يشابهه فإن السواد: «سواد» و «لون» و «موجود» و «عرض» و «مرئي» و «معلوم» و «مذكور» و «واحد» و «كثير» و «مشرق» و «براق» وغير ذلك من الأوصاف. وهذه الأوصاف بعضها عارض يزول، وبعضها لازم لا يزول، ولكن ليست ذاتية ككونه «معلوماً» و «واحداً» و «كثيراً»، وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه «لوناً».

فكأن السائل وطالب حد السواد يقول: إلى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد؟ فتجمع له تلك المعاني المتعددة ويتخلص المجيب بأن يبتدىء بالأعم ويختم بالأخص، ولا يتعرض للعوارض، وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم، بل للذاتيات خاصة، فإذا لم يكن المعنى مؤلفاً من ذاتيات متعددة مثل «الموجود» فكيف يتصور تحديده؟

وسمي الثلاثة باسم الحد؛ لأنه يصدق عليها جميعاً، فهو قاسم مشترك بينها؛ وذلك لأنه جامع لأفراد المحدود، ومانع من دخول غيره فيه، مثله مثل البواب يسمَّى حداداً وذلك لمنعه من الدخول والخروج إلاَّ بإذن صاحب الدار.

وعلى هذا يكون حد الحد هو: اللفظ الجامع المانع.

والأمر يسير في الرسمي واللفظي؛ لأن طالب الحد الرسمي يقتنع بوصف عرضي جامع مانع، فالسائل عن حد الخمر يكفيه في الإجابة أن يقول: هو مائع يقذف بالزبد.

كذلك طالب الحد اللفظي يقتنع بشرح اللفظ بلفظ آخر أشهر منه، فإذا سأل عن العقار ــ مثلاً ــ يكتفي بتبديل لفظ العقار بالخمر ونحو ذلك.

فبان لك أن الرسمي واللفظي مؤنتهما خفيفة ويسيرة.

لكن المتعذر والعسير هو حد الحد الحقيقي ــ كما سبق أن بيناه ــ .

* * *

الخلاف في حد الحد الحقيقي والجمع بين الأقوال

قوله: (واختلف في حد الحد فقيل: هو اللفظ المفسِّر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع، وقيل: القول الدال على ماهية الشيء، وحده قوم بأنه نفس الشيء وذاته، وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه؛ لكون المحدود هاهنا غير المحدود ثمَّ، وإنما يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد، بيانه: أن الموجود له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه، الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو المعبر عنه بالعلم، الثالثة: اللفظ المعبِّر عما في النفس، الرابعة: الكتابة عن اللفظ، وهذه الأربعة متوازية متطابقة، فإذاً المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر فلا معارضة بينهما. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما بين أن اسم الحد يطلق على الحد الحقيقي والحد الرسمي والحد اللفظي، وصور لنا بالمثال معنى الحد الحقيقي: شرع في بيان أنه وقع خلاف في حد الحد الحقيقي فذكر عدداً من الأقوال في ذلك وهي:

القول الأول: إنه اللفظ المفسِّر والشارح لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع، وقد سبق أن بينت أن الجامع والمانع هما المنعكس والمطرد.

القول الثاني: إنه القول الدال على ماهية الشيء وقد سبق توضيحه.

القول الثالث: إنه حقيقة الشيء وذاته.

فإن قلتَ: إذن تصير المسألة خلافية؛ لوجود الاختلاف في حد الحد هنا.

قلتُ: إن الأقوال الثلاثة المذكورة في حد الحد لا يوجد معارضة بينها وبين ما ذكر فيما سبق من أن حد الحد هو: الجامع المانع؛ وذلك لأن كل واحد ذكر للحد حداً باعتبار غير ما اعتبره الآخر. والمعارضة لا تحصل إلاَّ إذا تواردت الحدود على محدود واحد باعتبارٍ واحد. وإليك بيان ذلك.

الموجود له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم التصوري.

الثالثة: تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة.

فالكتابة تبع للفظ؛ لأنها تدل عليه، واللفظ تبع للعلم؛ لأنه يدل عليه والعلم تبع للمعلوم؛ لأنه يطابقه ويوافقه.

وهذه المراتب في الوجود متطابقة متوازية لا يوجد اختلاف بينها إلاَّ أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم.

أما الآخران (وهما اللفظ والكتابة) يختلفان بالأعصار والأمم؛ وذلك لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة.

وسبق أن قلنا: إن الحد مأخوذ من المنع ومنه سمي السجان حداداً؛ لأنه يمنع المسجون من الخروج من سجنه، وسميت الحدود حدوداً؛ لأنها تمنع الجناة من العود إلى الجنايات.

واستعير الحد لهذه المعاني؛ لمشاركته في معنى المنع.

فانظر المنع أين تجده في هذه الأربعة.

فإذا ابتدأت بالمرتبة الأولى وهي الحقيقة: لم نشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به؛ لأن حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره، فإذاً تكون الحقيقة جامعة مانعة.

وإذا نظرت إلى المرتبة الثانية وهي مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته كذلك؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع.

وإذا نظرت إلى المرتبة الثالثة وهي: العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق.

وإذا نظرت إلى المرتبة الرابعة وهي: الكتابة: وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة.

فثبت بذلك أن المنع وجد في الكل غير أن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على العلم الذي هو الثاني، ولا على الكتابة التي هي الرابعة، بل اسم الحد مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ. وكل واحد منهما يسمَّى حداً، واللفظ المشترك لا بد لكل مسمًّى من مسمياته من حد يخصه.

فإذن عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد: أنه حقيقة الشيء وذاته.

وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد: أنه اللفظ الجامع المانع إلاَّ أن اصطلاح الذين أطلقوه على اللفظ مختلف كما ذكر ذلك في الحد الحقيقي والرسمي واللفظي:

فحد الحد عند من يقتنع بتكرير اللفظ كقولك: العقار هو الخمر: هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجمع ويمنع.

وأما حد الحد عند من يقتنع بالرسميات: فهو اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس.

وأما حد الحد عند من لا يطلق اسم الحد إلاَّ على الحقيقي: فهو القول الدال على تمام ماهية الشيء، ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج إلى التعرض للوازم والعوارض فإنها لا تدل على الماهية، بل لا يدل على الماهية إلاَّ الذاتيات.

إذن: اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة، وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية.

والخلاصة أننا إذا لاحظنا حدود الحد التي ذكرت أول المسألة: وجدنا أنه لا معارضة بينها وبين ما ذكر سابقاً من أن حد الحد هو الجامع المانع؛ لأن كل واحد ذكر للحد حداً باعتبار يختلف عما اعتبره الآخر في حده.

فمن قال بأن حد الحد هو اللفظ الجامع المانع: حدَّه باعتبار حقيقته في نفسه.

ومن قال بأن حد الحد هو اللفظ المفسِّر والشارح لمعنى المحدود: حدَّه باعتبار نظره إلى مثال حقيقته في الذهن.

ومن قال بأن حد الحد هو القول الدال على ماهية الشيء: حدَّه باعتبار نظره إلى اللفظ المعبر عما في النفس.

ومن قال بأن حد الحد هو حقيقة الشيء وذاته: حدَّه باعتبار الكتابة عن اللفظ.

فكل واحد من الحادِّين والمعرفين نظر إلى اعتبار يختلف عما نظر إليه الآخر، فالمحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر، فلا يمكن أن تقع المعارضة.

وإليك مثالاً يجعلك تتصور ما سبق:

لو قيل لك: ما الإنسان؟ فلا تطمع في حد واحد؛ فإن الإنسان مشترك بين أمور كثيرة، وكل أمر له حدٌّ يخصه؛ وذلك لأن الإنسان يطلق على إنسان العين وله حد، ويطلق على الإنسان المعروف وله حد آخر، ويطلق على الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حدٌّ ثالث، ويطلق على الإنسان الميت وله حدٌّ رابع.

كذلك اليد فإنها تسمى يداً قبل القطع فتكون آلة البطش، ولو قطعت هذه اليد فإن اسم اليد يطلق عليها من حيث إن شكلها شكل آلة البطش، حتى لو صنع شكلها من خشب أو نحوه سميت بذلك الاسم.

فهنا الاسم واحد وهو «يد» ولكن باعتبارات مختلفة. والله أعلم بالصواب.

سؤال: هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدّان؟

جوابه: فيه تفصيل:

أما اللفظي فيجوز أن يُحد بأكثر من حدّ واحد؛ وذلك بكثرة الأسامي

الموضوعة للشيء الواحد، وكذلك الرسمي يجوز أن يحد بأكثر من حدّ واحد؛ لأن عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر.

وأما الحد الحقيقي فلا يجوز ولا يتصور إلاَّ حدٌّ واحد فقط؛ وذلك لأن الذاتيات محصورة فإن لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً.

فإن قلتَ: قد يذكر مع الذاتيات غيرها فكيف هذا مع قولك السابق؟

قلتُ: إن ذكر مع الذاتيات زيادة: فالزيادة تكون حشو. فإن الحد الحقيقي لا يتعدد، وإن جاز أن تختلف العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث مثلاً: «إنه الموجود بعد العدم» أو «الكائن بعد أن لم يكن» أو «الموجود المسبوق بعدم» أو «الموجود عن عدم» فهذه العبارات لا تؤدي إلاَّ معنى واحداً فإنها في حكم المترادفة.

* * *

تعذُّر البرهان على صحَّة الحدِّ

قوله: **(فصل: وزعم أهل هذا العلم: أن الحد لا يمنع؛ لتعذر البرهان على صحته؛ فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين فيحتاج في البرهان عن كل فرد إلى حد يشتمل على مفردين ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكن قلَّ ما يمكن إنهاؤه إليها، والنظر وضع للتعاون على إظهار الحق فلا يوضع على وجه لا يمكن إثباته، أو يعسر).**

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن الحد وأقسامه وبيان تعريف كل قسم وشروطه: شرع في بيان ما زعمه أهل علم المنطق وهو أن الحد لا يدخله المنع فمثلاً إذا قال السائل: ما حدُّ الإنسان؟ فقال المجيب: هو «الحيوان الناطق» لا يجوز للسائل أن يقول للمجيب: لِمَ قلت: بأن الإنسان هو الحيوان الناطق؟

والسبب في عدم جواز منع الحد هو: تعذر إقامة البرهان على صحة هذا الحد، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن أقل ما يتركب منه الحدُّ مفردان، فإذا طلب إقامة البرهان على ذلك الحد يحتاج في البرهان عليه إلى أن يحد كلٌّ مفرد منهما بمفردين أيضاً، ويحتاج المفردان في البرهان إلى أن يحد كل مفرد منهما بمفردين فيتسلسل إلى أن يصير إلى الأوليات التي تعلم بالضرورة كعلم الإنسان بوجود نفسه، لكن قلَّ ما يمكن إنهاء الحد إلى الأوليات الضرورية، وكثيراً ما يتسلسل إلى ما لا نهاية، وما كان كذلك فهو باطل.

ولكن هذا مما يفيد النظر؛ لأن النظر إنما وضع لأجل إظهار الحق وللتعاون عليه وما كان هذا شأنه لا يوضع على وجه لا يمكن إثبات الحق به أو يعسر.

الوجه الثاني: أن البرهان وسط يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه، فلو قدر البرهان في الحد: لزم أن يكون مستلزماً لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه أي: مستلزماً لثبوت عين المحدود لنفسه؛ لأن البرهان إذا كان مستلزماً لثبوت الحد ـ الذي هو جميع أجزاء المحدود ـ للمحكوم عليه ـ الذي هو المحدود ـ : لكان مستلزماً لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه؛ لأن ثبوت الشيء للشيء إنما يكون بواسطة أجزائه له ـ فما يكون علة لثبوت أجزاء شيء لشيء يكون علة لثبوته له، ومحال أن يتوقف ثبوت الشيء لنفسه وثبوت أجزائه له على غيره؛ لأن الحكم بثبوت الشيء لنفسه وثبوت أجزائه له لا يتوقف إلاَّ على تصوره وتصور أجزائه.

وإنما سمي البرهان وسطاً؛ لأنه هو الواسطة للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في النتيجة.

وعلى هذا الوجه: يندفع ما قيل: إن الحد ليس نفس المحدود، فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه.

الوجه الثالث: أن الدليل على الشيء يستلزم تعقل ما يستدل عليه، والمستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود، فيكون الدليل عليه موقوفاً على تعقل المحدود والحد، والحكم بثبوت أحدهما للآخر، فلو دل على ثبوت الحد للمحدود: لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفاً على الدليل، وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود؛ ضرورة استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد، فيكون تعقل المحدود موقوفاً على الدليل عليه، والدليل عليه موقوفاً على تعقله فيلزم الدور وهو محال.

فإن اعترض على ذلك وقيل: لا نسلم لزوم الدور؛ لأن الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل المحدود باعتبار مَّا، لا على تعقل حقيقته، وتعقل حقيقة المحدود موقوف على الدليل فلا يكون دوراً.

يجاب عنه بأن المثبت بالدليل بثبوت الحد للمحدود من حيث هو حد له فيجب تصوره من هذه الحيثية، وتصوره من هذه الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته، فيكون الدليل عليه موقوفاً على تعقل المحدود بحقيقته وبذلك يلزم الدور.

هذه هي الأوجه التي تجعل إقامة البرهان على صحة الحد متعذر.

والقول في أن الحد لا يقام على صحته البرهان لا يليق التوسع فيه في علم أصول الفقه قال السعد في «حاشية شرح العضد»: «واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق مما لا يليق بهذا الكتاب، ومن أراده فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء» يقصد: يرجع إلى كتاب الشفاء لابن سيناء.

فإذا ثبت أنه لا يحصل بالدليل فلا يجوز أن يمنع الحد بأن يقال: لِمَ قلتم بأن الإنسان هو الحيوان الناطق ــ مثلاً ــ وإلاَّ لوجب على الحاد إقامة الدليل عليه؛ لأن المنع يشعر بطلب الدليل والدليل عليه ممتنع.

* * *

طريق الاعتراض على الحد

قوله: **(بل طريق الاعتراض عليه بالنقض أو المعارضة بحد آخر، فإن عجز المستدل عن نقض حد المعترض: كان منقطعاً، وإن أبطله: صح حده، مثاله: قولنا ــ في حد الغصب ــ: «إثبات اليد العادية على مال الغير» فربما قال الحنفي: لا نسلم أن هذا هو حد الغصب، قلنا: هو مطرد منعكس فما الحد عندك؟ فيقول: «إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة» قلنا: يبطل بالغاصب من الغاصب؛ فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يزل اليد المحقة فإنها كانت زائلة. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما تبين أن الحد لا يمنع ولا يطالب على صحة الحد بالدليل والبرهان، ونحن نعتقد بطلانه فكيف تذكر المنازعة فيه والاعتراض عليه؟

أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وغيره عن ذلك بـ: أن طريق المنازعة فيه والاعتراض عليه بأحد أمرين إما النقض، أو المعارضة بحد آخر. وإليك بيانهما:

الأول: النقض وهو اصطلاحاً ــ كما سيأتي ــ: بيان تخلف الحكم المدَّعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض الصور.

مثال ذلك: لو قال في حدِّ الإنسان هو عبارة عن الحيوان، فيقال له: ينتقض عليك بالفرس؛ فإنَّه حيوان مع أنه ليس بإنسان.

الثاني: المعارضة وهي: المقابلة على سبيل الممانعة وهي: إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم.

مثال ذلك: لو قال: الغاصب من الغاصب يضمن؛ لأنه غاصب، أو ولد المغصوب مضمون؛ لأنه مغصوب؛ لأن حد الغاصب: من وضع يده بغير حق» وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصباً.

فيقول الخصم: أعارض هذا الحد بحدٍّ آخر وهو: أن حد الغاصب «من رفع اليد المحقَّة ووضع اليد المبطلة» وهذا لم يرفع اليد المحقَّة فلا يكون غاصباً.

فإن المستدل إذا سلَّم للمعترض ذلك وعجز عن نقض حد المعترض السابق: كان منقطعاً ولم يصح ما جاء به من الحد.

وإن أبطل ما جاء به المعترض من الحد فإنَّ حدَّه «أي: حد المستدل للغصب» يصح فلنرجع إلى المثال السابق ونطبق ذلك عليه، فلو قلنا ــ مثلاً ــ: المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً من أجل ذلك.

فقال المعترض: لا نسلِّم أن ولد المغصوب مغصوب.

قلنا: حد الغصب هو: إثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد.

قال المعترض: أنا أمنع كون اليد عادية، وربما منع الإثبات أيضاً، بل ربما قال المعترض: نسلِّم أن هذا موجود في ولد المغصوب، لكن لا نسلِّم أن هذا حد الغصب.

قلنا: لا يمكن أن نقيم برهاناً على صحة الحد إلاَّ أن نقول: هذا الحد مطرد ومنعكس فما الحد عندك أيها المعترض؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى مدى التفاوت بيننا وبينك.

فقال المعترض: حد الغصب عندي هو: إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة.

قلنا: حدُّك هذا يبطل بالغاصب من الغاصب حيث إنه غاصب يضمن للمالك، ولم يزل اليد المحقَّة؛ لأنها كانت أصلاً زائلة.

تنبيه: في أن الحد الذي يقصد به مدلوله لا يمنع إثباته بالدليل والبرهان:

ما سبق ذكره من امتناع تحصيل الحد بالبرهان والدليل مخصوص بما إذا قصد بذكر الحد تعريف الحقيقة.

أما إذا قصد بذكر الحد مدلوله لغة أو شرعاً: فلا يمتنع إثباته بالدليل كما إذا قيل: «الإنسان: حيوان ناطق» وقصد بذكر الحيوان الناطق أنه مدلول الإنسان لغة أو شرعاً.

وإنما لا يمتنع إثباته بالبرهان والدليل؛ لأن الحاد ـ حينئذ ـ يدعي بأن مدلول لفظ الإنسان هو «الحيوان الناطق» شرعاً أو لغة فيمكن إثبات أن أهل اللغة أو الشرع أرادوا بهذا اللفظ هذا المعنى.

والدليل على ذلك: النقل من أهل اللغة أو الشرع.

أما ما ذكر فيما سبق من أن الحد لا يمنع لتعذر إقامة البرهان على صحته فالمقصود منه تعريف الماهية؛ لأن معناه أن ماهية الإنسان متصورة من الحيوان الناطق، ولا يمكن الدليل عليه؛ لما ذكرناه هناك. والله أعلم.

ولما فرغ ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من بحث التصور وما يتعلَّق به من الحدود والذاتيات شرع في التصديق وما يتعلَّق به من البرهان ونحوه.

* * *

تعريـف البرهـان

قوله: (فصل في البرهان وهو: الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفت تأليفاً مخصوصاً بشرط يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر وتسمَّى هذه الأقاويل مقدِّمات).

ش: **أقول**: سبق أن علمنا أن إدراك العلوم على ضربين هما: إدراك المفردات ــ وهو التصور ــ وإدراك النسبة بين تلك المفردات ــ وهو التصديق ــ وعرفنا هناك: أن كلاً منهما ينقسم إلى أوَّلي ومطلوب.

فالمطلوب ــ وهو الذي لا يعرف معناه إلاَّ بطلب ونظر وبحث ــ من الضرب الأول وهو معرفة المفردات وهو التصور: لا يمكن أن يعرف ويفهم إلاَّ بالحد وقد سبق بيان الحد بالتفصيل وأقسامه وشروط كل قسم.

والمطلوب من الضرب الثاني ــ وهو إدراك ومعرفة النسبة بين المفردات ــ لا يمكن أن يعرف ويقتنص إلاَّ بالبرهان، فالبرهان ــ إذن ــ هو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية التي تطلب بالنظر.

واختلفت عبارات المناطقة في تعريف البرهان اصطلاحاً:

فقيل: إن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي ونتيجة. هذا الرأي والنتيجة هو مطلوب الناظر بالنظر وهذا هو تعريف الغزالي، ونقله ابن قدامة هنا مع اختصاره.

وقيل: البرهان: قول مؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها قول آخر.

مثاله: أن تقول في بيان البرهان على أن «العالم حادث».

«العالم متغير وكل متغير حادث إذن: العالم حادث».

فعندنا مقدمتان ونتيجة.

المقدمة الصغرى هي: العالم متغير.

المقدمة الكبرى هي كل متغير حادث.

النتيجة هي: العالم حادث.

وهو الرأي والنتيجة التي هي مطلوب الناظر بالنظر.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الأقاويل أو القضايا إذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سُمِّيت مقدمات.

والمقدمات: تكون عقلية.

وتكون سمعية ــ فإن السمع يفيد اليقين كأن يكون خبر من يمتنع عليه الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ وكذلك الإجماع.

فإن قلت: أنت في المثال جعلت البرهان من مقدمتين، وابن قدامة ذكر أن البرهان عبارة عن أقاويل، مما يدل على أن البرهان لا يتكون إلاَّ من ثلاث أقاويل أو ثلاث قضايا كما هو في التعريف الثاني أيضاً فكيف ذلك؟

نقول في الجواب: اعلم أن المراد بالأقاويل والقضايا عند أهل المنطق: ما فوق القول الواحد أو القضية الواحدة؛ بناء على أن أقل الجمع عندهم اثنان.

وسيأتي لذلك زيادة بيان عند قوله في آخر المقدمة المنطقية: «فصل وقد ذكرنا أن البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة». ــ إن شاء الله ــ.

* * *

تطرق الخلل إلى البرهان

قوله: (ويتطرق الخلل إلى البرهان من جهة المقدمات تارة، ومن جهة التركيب تارة، ومنهما تارة على مثال البيت المبني تارة يختل؛ لعوج الحيطان وانخفاض السقف إلى قرب من الأرض، وتارة؛ لشعث اللبنات أو رخاوة

الجذوع، وتارة؛ لهما جميعاً، فمن يريد نظم البرهان يبتدىء أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة، ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب).

ش: أقول: الخلل يتطرق إلى البرهان من ثلاث جهات:

الأولى: من جهة نفس المقدمات؛ لأنها قد تكون خالية عن شروطها.

الثانية: من جهة كيفية الترتيب والتركيب والنظم ولو كانت المقدمات صحيحة يقينية.

الثالثة: من جهة نفس المقدمات والكيفية والترتيب والتركيب جميعاً.

ومثاله من المحسوسات: «البيت المبني» فإنه يتطرق إليه الخلل من ثلاث جهات:

الأولى: أنه قد يختل بسبب وجد في هيئة التأليف: وذلك بأن تكون الحيطان معوجة، أو يكون السقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض فيكون البيت فاسداً من حيث الصورة وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات متينة وصحيحة.

الثانية: أنه قد يختل بسبب رخاوة في الأصل والأساس وذلك بأن يكون البيت صحيحاً من حيث الصورة في تربيعها وهندستها ووضع حيطانها وسقفها، ولكن يكون الخلل بسبب رخاوة في الجذوع وتشعب في اللبنات فيكون البيت فاسداً من حيث الأساس وإن كانت الصورة صحيحة.

الثالثة: أنه قد يختل البيت بالسببين السابقين معاً فيكون الخلل بسبب التأليف، وبسبب رخاوة في أساسه بأن يكون البيت معوج الحيطان ومنخفض السقف ورخو الجذوع والأساس.

فكذلك هنا فإن الخلل إما أن يكون في هيئة تركيبه وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب وإما أن يكون فيهما معاً.

فمن يريد بناء بيت سالم من أي خلل فعليه أولاً بإعداد الآلات المفردة كالجذوع واللبن والطين. وقبل ذلك ـ إذا أراد اللبن ـ افتقر إلى إعداد مفرداته وهو: الماء والتبن والطين والقالب الذي يضرب به.

فتبين لك أنه لا بد له من أن يبتدىء أولاً بالأجزاء المفردة فيركبها، ثم يركب المركب وهكذا إلى آخر العمل.

إذا عرفت ذلك في هذا المثال المحسوس، فإن طالب البرهان كذلك ولا فرق؛ فإنه له أن ينظر أولاً إلى الأجزاء المفردة من نظم وصورة ثم ينظر إلى المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

* * *

مِمَ ينتظم منه البرهان؟

قوله: **(وأقل ما يحصَّل منه المقدمة: مفردان، وأقل ما يحصل منه البرهان: مقدمتان، ثم يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً وينظر كيفية الصياغة)**.

ش: **أقول**: سبق لك أن عرفت أنَّ كلَّ برهان يتكون من مقدِّمات، فأراد هنا أن يبين أن البرهان يتكون من مقدمتين ولا يمكن أن يتكون من مقدمة واحدة. وجملة ذلك:

أن ما ينتظم من برهان مقدمتان أي: علْمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه المقدمة: معرفتان توضع إحداهما مخبراً عنها والأخرى خبراً ووصفاً.

وبهذا يكون البرهان منقسماً إلى مقدمتين تنقسم إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ معين، فيجب ـ ضرورة ـ أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم ينظر في

الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً، وفهمنا المعنى مفرداً ألّفنا بذلك معنيين وجعلناهما مقدمة. وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة.

فبهذا عرفنا مم ينتظم منه البرهان وكيفية ذلك، وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال، وكان كمن طمع أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات، أو طمع في أن يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتابة الحروف المفردة.

وهكذا القول في كل مركب فإن أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة.

أشار إلى ذلك سعد الدين التفتازاني في «حاشيته على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب» بقوله: القياس المنتج لمطلوب واحد لا يكون مؤلفاً بحكم الاستقراء الصحيح إلاّ من مقدمتين لا أزيد ولا أنقص، لكن ذلك القياس قد تفتقر مقدمتاه أو إحداهما إلى الكسب بقياس آخر كذلك إلى أن ينتهي إلى المبادىء المسلمة أو البديهية، فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج المطلوب.

* * *

تقسيم اللفظ باعتبار تمام المعنى أو جزئه أو لازمه

قوله: (فصل: واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمن واللزوم كدلالة لفظ البيت على معنى البيت، والتضمن كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم، واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط إذ ليس جزءاً من السقف لكنه لا ينفك عنه فهو كالرفيق الملازم، ولا

يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم؛ لأن ذلك لا ينحصر في حد؛ إذ السقف يلتزم الحائط، والحائط: الآس، والآس الأرض، فلا ينحصر، بل يقتصر على الأولين: المطابقة والتضمُّن).

ش: **أقول**: لما بين ــ فيما سبق ــ أنه لا بدَّ من النظر إلى الألفاظ مفردة، ووجوه دلالتها وذلك لنعرف المفردات التي تتكون منها المقدِّمة: أتى بهذا الفصل وما بعده ليبحث تلك المفردات ودلالتها وأنواعها وما إلى ذلك، ولبيان ما سبق لا بدَّ من عقد مسائل:

● المسألة الأولى: في تعريف الدلالة لغةً واصطلاحاً:

الدلالة لغةً: مصدر دل يدل دلالة بفتح الدال وهو أفصح، وروي بكسر الدال، وروي بضمها.

قال الراغب في «مفرداته»: الدلالة: ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب سواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالةً أو لم يكن بقصد كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ١٤].

والجمع: أدلة وأدلاء، والاسم: الدلالة بالكسر والفتح والدلولة والدليلي.

قال سيبويه: والدليلي علمه بالدلالة ورسوخه فيها.

الدلالة اصطلاحاً: لقد اختلفت عبارات المناطقة والأصوليين في تعريف مطلق الدلالة فذكروا عدة تعريفات لها لكن الذي رأيته تعريفاً مناسباً من بين تلك التعريفات هو: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء

آخر، فالشيء الأول هو الدال، والشيء الثاني هو المدلول، سواء كان هذا اللزوم عقلياً أو عرفياً دائماً أو غيره، وسواء كان كلياً أو جزئياً.

ورجحتُ هذا التعريف من بين التعريفات التي قيلت فيه، لأنه يدل على أن هناك تلازماً بين الدال والمدلول بحيث إذا فهم الدال فهم المدلول.

● المسألة الثانية: في أقسام الدلالة العامة:

الدال إما أن يكون لفظاً أو غير لفظ، فتنقسم الدلالة بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: دلالة لفظية.

الثاني: دلالة غير لفظية.

وكل من هذين القسمين ينقسم باعتبار إضافته إلى العقل والطبع والوضع إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دلالة عقلية، نسبة إلى العقل وهو: آلة التمييز والإدراك التي بها تدرك الأشياء، وإنما سميت بها؛ لأنه ليس للوضع والطبع مدخل فيها.

القسم الثاني: دلالة طبيعية، نسبة إلى الطبيعة وهي: لغة السجية، واصطلاحاً: مبدأ الآثار المختصة بالشيء سواء صدرت بشعور أم لا، وسميت بذلك لدخول الطبع فيه.

القسم الثالث: دلالة وضعية، نسبة إلى الوضع وهو: جعل الشيء بإزاء آخر متى علم الأول علم الثاني، وسميت بذلك؛ لأن في هذه الدلالة للوضع دخلاً تاماً بجعل الجاعل.

فإن قلت: ما وجه انحصار الدلالة في هذه الأقسام؟

قلت: وجه انحصارها: أن الدلالة إما أن تكون مقصودة للدال وهي التي يسميها العلماء: الدلالة الاختيارية، أو ليست مقصودة له.

فإن كانت اختيارية: فهي الوضعية.

وإن لم تكن اختيارية: فإما أن يمكن تخلفها أو لا يمكن، فإن أمكن تخلفها: فهي الطبيعية، وإن لم يمكن تخلفها: فهي العقلية.

إذا علمت ذلك فاعلم أننا إذا ضممنا هذه الأقسام الثلاثة إلى كون الدلالة لفظية وغير لفظية: صارت الأقسام ستة إليك بيانها:

الأول: دلالة عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار، ودلالة طول الثوب على طول صاحبه، ودلالة الأثر على المؤثر.

الثاني: دلالة عقلية لفظية كدلالة، الصوت على حياة صاحبه ووجوده.

الثالث: دلالة طبيعية غير لفظية كدلالة، حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الخوف.

الرابع: دلالة طبيعية لفظية كدلالة لفظ «أخ» على وجع الصدر، ودلالة الأنين على المتألم.

الخامس: دلالة وضعية غير لفظية كدلالة الخطوط والعقود والنصب والإشارات على أصحابها، ومنه: دلالة الصور الفوتوغرافية على أصحابها، ودلالة الخرائط الجغرافية على البلاد التي تمثلها.

السادس: دلالة لفظية وضعية أي: مستندة إلى وجود اللفظ والوضع.

● المسألة الثالثة: بيان أهمية الدلالة اللفظية الوضعية:

إذا عرفت تلك الدلالات فلا بدَّ أن تعلم أن أهمها هي الدلالة اللفظية الوضعية والدليل على هذه الأهمية أمران:

الأمر الأول: انضباطها حيث إن الإنسان لما كانت طبيعته تقتضي التمدُّن وهو الاجتماع مع بني نوعه؛ لأجل مشاركتهم في العيش وإعلام أحدهم على ما في ضميره لصاحبه، وصاحبه له من المقاصد والمصالح والمآكل والمشارب التي يحتاج في كل مكان وزمان وصار كثير الاحتياج إلى التعلم والتعليم لذلك مسَّت الحاجة إلى الدلالة اللفظية الوضعية لانضباطها.

أما الدلالة الطبيعية والعقلية فإنهما غير منضبطتين؛ وذلك لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول والأفهام.

الأمر الثاني: أن تلك الدلالة ـ أعني: الدلالة اللفظية الوضعية ـ تشمل ما يقصد إليه من المعاني حيث إن النفع بها في التعبير يعم الموجودات والمعدومات في مجال التعلم والتعليم وغيرهما من مجالات الحياة المختلفة بعامة.

الحاصل: أن الدلالة اللفظية الوضعية هي الوسيلة الأساسية في تعامل الناس مع بعضهم وهي تؤدي من الأغراض والمقاصد ما لا تؤديه أي دلالة من الدلالات، فتكون بذلك أهم أنواع الدلالات وأعمها نفعاً في كسب العلوم.

● المسألة الرابعة: تعريف الدلالة اللفظية الوضعية:

لما اتضح لك أن أهم تلك الدلالات هي: الدلالة اللفظية الوضعية وهي المقصودة والمخصوصة بالنظر في العلوم والمعارف فلا بدَّ من تعريفها، لكن قبل أن أقوم بذلك أعرف الوضع لغةً واصطلاحاً فأقول:

الوضع في اللغة هو: جعل اللفظ بإزاء المعنى، مثل جعل لفظ زيد بإزاء جسمه، فالذي وضع لزيد اسمه يسمَّى «واضعاً»، وجسمه يسمَّى «موضوعاً له»، ولفظ زيد يسمَّى «موضوعاً»، وجعل الاسم بإزاء الجسم يسمَّى «وضعاً».

الوضع في الاصطلاح هو: تخصيص شيء بشيء متى أطلق الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني، والمراد بالإطلاق: الاستعمال وإرادة المعنى.

الوضع في اصطلاح الحكماء هو: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزاء إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود وقد سبق ذلك.

نأتي إلى الدلالة اللفظية الوضعية فلنعرفها فنقول: اختلفت عبارات العلماء في ذلك.

فقال الكمال بن الهمام هي: «كون اللفظ بحيث إذا أرسل فهم المعنى للعلم بوضعه».

وقيل: هي: كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع.

وقيل: هي: فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه.

وقيل: هي: كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل.

وهذه التعريفات متقاربة إلاَّ أن الأول هو الأولى؛ حيث إنه أعمها وأوضحها فإن ابن الهمام لم يقل «أطلق» ــ كما قال غيره ــ ؛ لأن المتبادر من الإطلاق ما قرن بالإرادة، بل قال: «أرسل» والإرسال أعم، واللفظ يدل على معناه إذا تلفظ به وإن لم يرد به المعنى.

● والمسألة الخامسة: في أقسام الدلالة اللفظية الوضعية:

اللفظ الموضوع للمعنى ينظر إليه من عدة جهات:

الجهة الأولى: باعتبار وضعه للمعنى.

الجهة الثانية: باعتبار استعماله في المعنى الذي وضع له.

الجهة الثالثة: باعتبار ظهور المعنى المراد من اللفظ وخفائه فيه.

الجهة الرابعة: باعتبار طرق دلالة اللفظ على معناه.

فتنقسم الدلالة اللفظية الوضعية بتلك الاعتبارات المختلفة السابقة إلى تقسيمات أربعة.

والمقصود عند المنطقيين هو تقسيم اللفظ للمعنى، ويمكن تقسيمه باعتبارين:

الأول: بالنسبة إلى تمام ما وضع له اللفظ وجزئه ولازمه.

الثاني: بالنسبة إلى تعدد الوضع والمعنى وعدم تعددهما.

بدأ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بالأول وهو تقسيم اللفظ بالنسبة إلى تمام المعنى وجزئه ولازمه.

فالدلالة اللفظية الوضعية تنقسم عند المناطقة بالنسبة إلى تمام المعنى وجزئه ولازمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دلالة المطابقة وهي: دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له.

فإن قيل: لِمَ قلت: «دلالة اللفظ على تمام المعنى» ولم تقل: «على جميع ما وضع له» أو تقل: «على عين ما وضع له»؟

قلنا: إنا لم نقل: «على جميع ما وضع له»؛ لأن هذه العبارة تشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب مع أنها عامة في المفرد والمركب ونحوه، فحينئذٍ لا يكون التعريف جامعاً.

ولم نقل: «على عين ما وضع له»؛ لأن هذه العبارة صحيحة، ولكن اخترنا عبارة «على تمام»؛ لأنها أصرح منها على المقصود.

مثال الدلالة المطابقة: دلالة لفظ «الإنسان» على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ «الأسد» على الحيوان المفترس ذي اللبد والأظفار.

وسُمِّيت هذه الدلالة بالمطابقة لتطابق اللفظ والمعنى أي: مساواتهما وتوافقهما كقولهم: «طابق النعل النعل» إذا توافقتا فلا زيادة في اللفظ على المعنى فيكون مستدركاً، ولا زيادة للمعنى على اللفظ فيكون قاصراً، فالمفهوم من اللفظ هو نفس الموضوع له.

القسم الثاني: دلالة التضمن وهي: دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له.

مثاله: دلالة لفظ «الإنسان» على الحيوان فقط حيث إن «الحيوان» جزء معنى الإنسان، أو دلالة لفظ «الإنسان» على الناطق فقط وهو جزء معناه أو دلالة لفظ «الإنسان» على الجسم فقط ــ وهو ما مثل به ابن قدامة ــ؛ وذلك لأن «الجسم» جزء معنى الإنسان.

وسميت هذه الدلالة بالتضمن؛ لأن اللفظ دلَّ على ما في ضمن المسمَّى.

وهذا الدلالة لا تحقق إلاَّ في مثال له أجزاء كالأمثلة السابقة.

القسم الثالث: دلالة الالتزام وهي: دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لازم له.

مثاله: دلالة لفظ «الإنسان» على الضحك، ولفظ «الأسد» على الشجاعة.

وسميت هذه الدلالة بالالتزام؛ لأن اللفظ دلَّ على معنى لازم للمعنى الذي وضع له اللفظ.

ويشترط في دلالة الالتزام: أن يكون اللازم لازماً ذهنياً وهو اللازم البين بالمعنى الأخص وسمَّاها الغزالي في «معيار العلم» بدلالة الالتزام والاستتباع.

ولعلي أقرب لك تصوير هذه الدلالات الثلاث بالمثال المحسوس وهو لفظ «البيت».

يدل على معنى البيت بطريق المطابقة وهذا معروف.

ويدل على السقف وحده بطريق التضمن؛ وذلك لأن البيت يتضمن السقف، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان.

ويدل لفظ «السقف» على الحائط بطريق اللزوم؛ وذلك لأن اللفظ غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للحائط فيكون مطابقاً، ولا هو متضمن؛ لأن الحائط ليس جزءاً من السقف كما كان السقف جزءاً من نفس البيت وكما كان الحائط جزءاً من نفس البيت، لكن الحائط كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه.

إذا علمت ذلك فينبغي أن تحترز أن تستعمل دلالة الالتزام في نظر العقل وتستدل بها واقتصر على ما يدل بطريق دلالة المطابقة ودلالة التضمن؛ وذلك لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد؛ لأن السقف ــ مثلاً ــ يلزم الحائط، والحائط يلزم الأس، والأس يلزم الأرض وذلك لا ينحصر.

تنبيه: في تعريف اللازم وتقسيماته:

اللازم هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء عقلاً أو عرفاً.

وينقسم اللازم من حيث البيان وعدمه إلى قسمين:

الأول: لازم غير بيِّن.

والثاني: لازم بيِّن.

فاللازم غير البيِّن هو: الذي يحتاج إلى دليل ليدرك العقل اللزوم بين اللازم والملزوم.

فمثلاً: اللزوم بين العالم وكونه حادثاً يحتاج إلى طريق ثالث يدركه العقل ليجزم باللازم بينهما وهو كونه متغيراً وكل متغير حادث.

أما اللازم البيِّن فينقسم إلى قسمين:

الأول: لازم بيِّن بالمعنى الأعم.

الثاني: لازم بيِّن بالمعنى الأخص.

أما اللازم البيِّن بالمعنى الأعم: فهو: الذي يحتاج الذهن في الجزم باللزوم بين اللازم والملزوم إلى استحضارهما معاً.

وأما اللازم البيِّن بالمعنى الأخص: فهو الذي لا يحتاج الذهن فيه إلى ذلك فهو الذي يجزم الذهن ــ العقل ــ فيه باللزوم بعد تصور الملزوم فقط كاللزوم بين الزوجية والاثنين، فإنه متى تصور العقل تصور الزوجية وأنها منقسمة إلى متساويين.

وينقسم اللازم من حيث اللزوم في الذهن والخارج إلى ثلاثة أقسام:

الأول: لزوم ذهني فقط وهو: اللازم في الذهن دون الخارج كلزوم البصر للعمى.

فإن قلت كيف ذلك؟

قلتُ: إن معنى العمى المطابقي هو سلب البصر، مركب إضافي من مضاف وهو «سلب» ومن مضاف إليه وهو «البصر»، ولا يفهم معنى «سلب البصر» حتى يفهم مفهوم البصر، وهذا لازم لزوماً ذهنياً فقط.

الثاني: لزوم خارجي فقط وهو: اللازم في الخارج فقط كدلالة لفظ

الغراب على السواد؛ لأنه لا يوجد في الخارج غير أسود، ولكن السواد ليس بلازم لمفهوم الغراب فإن من لم يرَ الغراب ولم يخبر بلونه قد يتصور أن الغراب أبيض.

الثالث: لزوم ذهني وخارجي معاً كلزوم الزوجية للأربعة.

• المسألة السادسة: في خلاف العلماء في تلك الدلالات الثلاث هل هي لفظية أو عقلية؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أن دلالة المطابقة ودلالة التضمن لفظيتان؛ لأن دلالة المطابقة مفهومة من الكلام، فاللفظ يدل على تمام المعنى، ودلالة التضمن تفهم من اللفظ ولكنها جزء من المعنى.

وأما دلالة الالتزام فإنها تكون من باب الدلالة العقلية؛ لأنها به ألصق.

وهذا مذهب الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

المذهب الثاني: أن دلالة المطابقة لفظية فقط، وأما دلالة التضمن والالتزام فهما عقليتان، ذهب إلى ذلك الإمام فخر الدين الرازي وصفي الدين الهندي وكثير من الأصوليين، وعللوا كون دلالة التضمن والالتزام عقليتين بأن اللفظ إذا وضع للمسمَّى انتقل الذهن من المسمَّى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً في المسمَّى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام.

المذهب الثالث: أن جميع الدلالات الثلاث لفظية؛ لأن المقسم دلالة اللفظ فالأقسام الثلاثة لفظية وهذا القول عليه أكثر المناطقة.

المذهب الرابع: أن جميع الدلالات الثلاث عقلية ولم ينسب هذا القول لأحد.

والراجح هو المذهب الأول، وهو أن دلالة المطابقة والتضمن من باب الدلالة اللفظية الوضعية.

أما دلالة الالتزام فهي من باب الدلالة العقلية وهذا المذهب عليه أكثر العلماء.

• المسألة السابعة: في بيان أن دلالة المطابقة أعم من التضمن والالتزام:

لا شك أن دلالة المطابقة أعم من دلالة التضمن والالتزام؛ وذلك لأن دلالة المطابقة مشتملة عليهما، فتوجد دلالة المطابقة بنفسها، وتوجد معها دلالة التضمن وتوجد معها أيضاً دلالة الالتزام.

وأما دلالة التضمن: فهي أخص منها حيث توجد ولا توجد معها دلالة المطابقة، أو دلالة الالتزام.

وأما دلالة الالتزام فالنسبة بينها وبين دلالة التضمن كالنسبة بين دلالة المطابقة، ودلالة التضمن من جهة: أن دلالة الالتزام فيها عموم؛ لأنك لا تجد دلالة التزام إلَّا ومعها دلالة تضمن، لكن قد تأتي دلالة الالتزام وهي المقصودة بالذات أي: يساق الكلام لا من أجل دلالة تضمن وإن كانت موجودة وهذا يظهر في علم البلاغة في مبحث الكناية فإن مبحث الكناية كله مبني على دلالة الالتزام.

تنبيه: في معنى «الأس» الوارد في قول ابن قدامة: «والحائط الأس، والأس الأرض» الأسُّ والأسس والأساس: كل مبتدأ شيء.

والأس والأساس: أصل البناء، يقال في كلام العرب: أس البناء يؤسه أساً وأسسه تأسيساً، ويقال: أسست داراً إذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها، وهذا تأسيس حسن، وأس الإنسان وأسه: أصله.

ومعنى كلام ابن قدامة: إن الحائط يلزم أصلاً يعتمد عليه، والأصل هذا يلتزم الأرض التي تكون له مرتكزاً وهكذا فلا ينحصر وقد سبق ذلك.

* * *

تقسيم اللفظ باعتبار عموم المعنى وخصوصه

قوله: (ثم اللفظ ينقسم إلى ما يدل على معيَّن كزيد، وهذا الرجل، وحدُّه: اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلاَّ ذلك الواحد.

وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يسمَّى مطلقاً كقولنا: «فرس» و «رجل»، فإن دخلت عليه الألف واللام صار عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك، فإن قيل: فالسماء، والأرض، والإله، والشمس، والقمر مدلولها مفرد مع الألف واللام، قلنا: امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود المشارك، إذ الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس: كان قولنا الشمس شاملاً للكل).

ش: **أقول**: تنقسم الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وعمومه إلى قسمين:

القسم الأول: لفظ يدل على عين واحدة، ويسمَّى معيناً.

ويعرَّف بأنه اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلاَّ ذلك الواحد المعين فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وهو الذي يُسمَّى «الجزئي» وسيأتي بيانه.

مثاله قولنا: «زيد» فإذا سمعنا هذا اللفظ لا نفهم منه إلاَّ ذلك الواحد المعين الذي سُمِّي به، كذلك قولنا: «هذا الرجل» يشير إلى رجل معيَّن، كذلك قولنا: «هذه الشجرة».

القسم الثاني: لفظ يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ويُسمَّى مطلقاً.

ويعرَّف بأنه اللفظ الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه.

أو تقول: هو اللفظ الذي يتناول واحداً من المعاني لا بعينه.

مثاله: قولنا: «فرس» وقولنا: «رجل» هذا اللفظ يصدق على كل من تتوفر فيه صفة الرجولة، فمثلاً لو قال السيد لعبده: «أكرم رجلاً» فإن العبد يختار أي واحدٍ من الرجال فيكرمه ويكون بذلك ممتثلاً لأمر السيد.

لكن إذا دخلت «أل» على «رجل» و «فرس» و «إنسان» فقلت: «الرجل» و «الفرس» و «الإنسان» فإن اللفظ يكون عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك اللفظ؛ وذلك لأن المفرد إذا أدخل عليه الألف واللام يكون للعموم عند بعض العلماء ومنهم ابن قدامة، وخالف في ذلك الإمام الرازي وأكثر أتباعه، وسيأتي الكلام عن ذلك بالتفصيل ـ إن شاء الله ـ في صيغ العموم في مسألة «المفرد المحلى بأل».

قد يعترض معترض ويقول: كيف يستقيم ما قلته من أن الألف واللام إذا دخلت على المفرد جعلته عاماً وهناك مفردات دخلت عليها الألف واللام ولم تجعلها للعموم مثل: «السماء» و «الأرض» و «الإله» و «الشمس» و «القمر» بل بقي مدلولها مفرد على ما كان؟

يجاب عن ذلك بأن امتناع الشركة ها هنا ليس لنفس مفهوم اللفظ، بل الذي وضع اللغة لو جوَّز في الإله عدداً: لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآلهة كلِّها، فإن امتناع الشمول: لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود إله ثان مشارك فثبت أنه لم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ. والمانع في

«الشمس»: أن الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا ــ مثلاً ــ عوالم في كل واحد شمس وأرض: كان قولنا: «الشمس» و «الأرض» شاملاً للكل.

فتنبه لهذا فإنه مهم جداً لمن أراد أن يستفيد ويفيد حيث إن من لا يفرق بين قوله: «الشمس» وبين قوله: «هذه الشمس» عظم سهوه وخطاؤه في النظريات من حيث لا يدري.

* * *

تقسيم الألفاظ باعتبار تعدُّدها وتعدُّد مسمَّياتها وعدم ذلك

قوله: (ثم تنقسم الألفاظ إلى: مترادفة، ومتباينة، ومتواطئة، ومشتركة).

ش: **أقول**: لما فرغ من تقسيم الألفاظ باعتبار تمام معنى اللفظ وجزئه ولازمه، وفرغ من تقسيم اللفظ باعتبار عموم المعنى وخصوصه: شرع بتقسيم الألفاظ باعتبار تعدد الألفاظ وتعدد معانيها ومسمياتها وعدم ذلك.

فذكر أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة وعدم ذلك تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: المترادفة.

الثاني: المتباينة.

الثالث: المتواطئة.

الرابع: المشتركة.

وأصل هذا التقسيم: أن اللفظ والمعنى إما أن يتكثرا معاً، أو يتحدا معاً، أو يتكثر اللفظ فقط، أو يتكثر المعنى فقط.

فإن تكثر المعنى واللفظ: فهي المتباينة.

وإن اتحد المعنى واللفظ: فهي المتواطئة.

وإن تكثر اللفظ فقط دون المعنى: فهي المترادفة.

وإن تكثر المعنى فقط دون اللفظ: فهي المشتركة.

وإليك بيان هذه الأقسام والأمثلة عليها.

* * *

القسم الأول: الألفاظ المترادفة

قوله: (فالمترادفة: أسماء مختلفة لمسمًّى واحد كالليث والأسد، والعقار والخمر، فإن كان أحدهما يدل على المسمَّى مع زيادة: لم يكن من المترادفة كالسيف والمهند والصارم فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبته إلى الهند، والصارم يدل عليه مع صفة الحدَّة، فخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف).

ش: **أقول**: هذا هو القسم الأول من أقسام الألفاظ بالإضافة إلى المسمَّيات المتعددة وعدم ذلك وهو: الألفاظ المترادفة.

وللكلام عن ذلك لا بدَّ من عقد مسألتين:

● المسألة الأولى: في تعريف الترادف لغة واصطلاحاً:

الترادف في اللغة مأخوذ ومشتق من الردف على ظهر البهيمة، فشبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها.

والترادف في الاصطلاح: هو الألفاظ المفردة الدالة على مسمًّى واحد باعتبار واحد.

وخرج بلفظ: «المفردة» دلالة الاسم والحد؛ فإنهما يدلان على شيء واحد وليسا مترادفين؛ لأن الحد مركب.

وخرج بقوله: «باعتبار واحد» اللفظان إذا دلاًّ على شيء واحد باعتبار صفتين كـ «الصارم» و «المهند»، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كـ «الفصيح» و «الناطق» فإنهما من الألفاظ المتباينة، وسيأتي لذلك زيادة بيان في المسائل التالية ــ إن شاء الله ــ .

وقيل الترادف: عبارة عن الاتحاد في المفهوم.

فتكون الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمّى واحد.

من أمثلة ذلك: «الليث» و «الأسد» و «الغضنفر» أسماء لمسمى واحد هو ذلك الحيوان المفترس.

وكذلك: «القمح» و «البر» و «الحنطة» أسماء لمسمى واحد معروف.

وكذلك «العقار» و «الخمر» اسمان لمسمى واحد.

فكل اسمين يطلقان على مسمًّى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق سمِّيا مترادفين.

● المسألة الثانية: في شرط الترادف:

يشترط في الاسمين المترادفين: أن يدلان على المسمَّى دون زيادة أحدهما على الآخر كالأمثلة السابقة، فإنه يطلق عليهما أنهما مترادفان؛ حيث إن المفهوم من الاسمين واحد دون مزية أحدهما على الآخر بأي شيء.

أما إذا كان أحد الاسمين يدل على المسمَّى مع زيادة لم يأت بها الاسم الآخر: فإنه لا يكون هذان الاسمان مترادفين؛ وذلك لاختلافهما في المدلول والمفهوم.

فمثلاً اسم «السيف» و «المهند» و «الصارم» هذه الأسماء قد تبدو من

أول النظر أنها مترادفة، وهي في الحقيقة ليست كذلك؛ وذلك لأن مدلول ومفهوم «المهند» و «الصارم» يخالف مفهوم «السيف»؛ لوجود زيادة فيهما دون السيف.

فـ «الصارم» يدل على السيف مع زيادة صفة «الحدَّة» و «سرعة القطع».

و «المهند» يدل على السيف مع زيادة نسبته إلى بلاد الهند.

فعرفت بذلك أن تلك الأسماء ليست مترادفة؛ لأنها اختلفت في المدلول والمفهوم، فيكون كل اسم من تلك الأسماء له مدلوله ومفهومه الخاص فتكون من المتباينة، ولا تكون من المترادفة. لذلك قلنا في التعريف «باعتبار واحد».

* * *

القسم الثاني: الألفاظ المتباينة

قوله: **(وأما المتباينة: فالأسماء المختلفة للمعاني المختلفة كالسماء والأرض وهي الأكثر)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من الألفاظ المترادفة: شرع بالقسم الثاني من تقسيم الألفاظ وهو: الألفاظ المتباينة.

فالمتباينة مأخوذة من التباين، والتباين لغة مأخوذة من البين الذي هو الافتراق والبعد.

واصطلاحاً: هي الألفاظ المختلفة للمعاني المختلفة.

أو تقول في تعريفه: المتباينة هي: الألفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى معيَّن.

وسُمّيت متباينة؛ لأن كل واحد منها مبايناً للآخر في معناه، شُبِّه افتراق المسميات في حقائها بافتراق الحقائق في بقاعها.

وأمثلته كثيرة جداً وهو الأكثر في الألفاظ المتداولة كـ «السماء» و «الأرض» و «الجبل» و «الفرس» و «الطير» و «الإنسان» فكل واحد من تلك الألفاظ له معنى يخصه.

والحاصل: أنه متى اختلف المفهومان «وهما المعنيان والمسميان» فاللفظان متباينان سواء انفصلت المعاني عن بعضها كمسمًّى «إنسان»، ومسمًّى «فرس» أو اتصلت تلك المعاني مع بعض بمعنى: كان بعض المعاني صفة للبعض الآخر كالناطق والفصيح والبليغ، وكذا السيف والصارم.

تنبيه: قد يأتي لفظان متباينان ومترادفان ولكن باعتبارين.

فمثلاً لفظ «الناطق» و «الفصيح» هما مترادفان بالنسبة إلى صدقهما على شخص معين، أي: بالنسبة إلى صدقهما على الموصوف وهو إنسان معين.

وهما متباينان بالنسبة إلى الصفة؛ حيث إن كلاً منهما له معنى معين.

كذلك «صارم» و «مهند» مترادفان بالنسبة إلى صدقهما على تلك الحديدة المسماة بالسيف.

وهما متباينان بالنسبة إلى الصفة؛ حيث إن كلاً منهما له معنى معين.

* * *

القسم الثالث: الألفاظ المتواطئة

قوله: (وأما المتواطئة: فهي الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كالرجل ينطلق على زيد

وعمرو، والجسم ينطلق عليهما وعلى السماء والأرض؛ لاتفاقهما في معنى الجسمية).

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الثاني وهو الألفاظ المتباينة شرع في الألفاظ المتواطئة.

والألفاظ المتواطئة مأخوذة من التواطؤ، والتواطؤ في اللغة هو: التوافق يقال: تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه.

وهي في الاصطلاح: الألفاظ التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد متفقة بالمعنى.

أو تقول في تعريفه: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوٍ في محاله.

واحترز بقوله: «اللفظ الموضوع لمعنى» عن العَلَم حيث إنه جزئي.

واحترز بقوله: «مستوٍفى محاله» عن المشكل حيث إنه مختلف في محاله، وسيأتي بيانه.

فالمتواطىء هو الذي تتساوى أفراده باعتبار ذلك الكلي الذي تشاركت فيه.

مثاله: لفظ «الرجل» متواطىء حيث إنه كلي بالنسبة لـ «زيد» و «عمرو» فهذان الاسمان قد اتفقا في معنى واحد هو كلي وهو الرجولة.

مثال آخر: لفظ «الجسم» متواطىء حيث إنه كلي يطلق على «زيد» و «عمرو» و «السماء و «الأرض» فكل هذه الأسماء تتفق في معنى واحد وهو «الجسمية» لا يتفاوت بزيادة ولا نقصان، فاشتركت هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بإزائها.

وكل اسم مطلق ليس بمعين ــ كما سبق ــ فإنه ينطلق على آحاد

مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم «اللون» يطلق على «السواد» و «البياض» و «الحمرة» حيث إنها متفقة في المعنى الذي به سُمِّي اللون لوناً، وهذا يختلف عن الاشتراك ــ كما سيأتي بيانه.

* * *

القسم الرابع: الألفاظ المشتركة

قوله: **(وأما المشتركة فهي الأسماء المنطلقة على مسمَّيات مختلفة بالحقيقة كالعين للعضو الباصر والذهب، وقد يقع على المتضادَّين كالجلل للكبير والصغير، والجون للأسود والأبيض، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة. وقد يقرب المشترك من المتواطىء كالحي يقع على النبات والحيوان فيظن أنه من المتواطىء وهو من المشترك؛ إذ المراد به من حياة النبات: الذي يحصل به نماؤه، ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالإرادة فيسمَّى هذا مشتبهاً، والمختار يطلق على القادر على الفعل وتركه فلذلك يصح تسمية المكره مختاراً، ويطلق على من تحكم قدرته في استعماله فلا تحرك دواعيه من خارج، وهذا غير موجود في المكره فليفهم هذا، وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثيرة من الضعفاء فليستدل بالقليل على الكثير).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الثالث وهو في الألفاظ المتواطئة: شرع في القسم الرابع والأخير من تقسيم الألفاظ السابق وهو: الألفاظ المشتركة وللكلام عنه لا بد من عقد مسائل:

- **المسألة الأولى: في تعريفه لغة واصطلاحاً:**

الاشتراك في اللغة مأخوذ من الشركة، شُبِّهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء.

واللفظ المشترك اصطلاحاً هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما مختلفتان وهو تعريف الإمام الرازي في «المحصول» واختاره الأصفهاني في «شرح المنهاج».

فقوله: «اللفظ» جنس في التعريف يشمل المشترك وغيره.

وقوله: «الموضوع لحقيقتين مختلفتين» احتراز عن الأسماء المفردة.

وقوله: «وضعا أولاً» احترز به عن الألفاظ المنقولة والمجازية؛ فإنها وإن كانت موضوعة لعدة معان ولكن لا وضعا أولاً.

وقوله: «من حيث هما مختلفتان» احترز به عن اللفظ المتواطىء، فإنه يتناول الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث إنها مختلفة، بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد.

وعلى هذا تكون الألفاظ المشتركة هي ألفاظ تطلق على مسمّيات ومعانٍ مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة، وهو الذي أشار إليه ابن قدامة هنا.

وعرفه القرافي في «نفائس الأصول» بأنه: اللفظ الموضوع لحقيقتين فأكثر باعتبار واضع واحد ظاهراً.

فقوله: «لحقيقتين» احتراز عن الموضوع لمعنى واحد.

وقوله: «فأكثر» أتى به ليدخل الذي وضع لثلاث فأكثر.

وقوله: «باعتبار واضع واحد» احترز به عن اللفظ الموضوع لمعنيين في أحدهما بوضع العرف، وفي الآخر بوضع اللغة.

وقوله: «ظاهراً» احترز به من أن يخفى علينا وضعه لأحدهما بالعرف والآخر باللغة ونحن لا ندري، لكن نحمله على الظاهر وهو أن الكل بوضع

واحد؛ لأن الأصل عدم تعدد الواضع، فلا جرم لا يزال يقضي بالاشتراك عند التساوي حتى يقال: إنه في أحدهما باللغة وفي الآخر بالعرف.

وعرفه الأصفهاني في «الكاشف» بأنه اللفظ الموضوع لكل واحدة واحدة من الحقيقتين فصاعدا وضعاً مستمراً.

وهذه التعريفات متقاربة في المعنى إلَّا أن التعريف الأول هو الأولى؛ لسلامته عن المعارض القوي، ولا يلتفت إلى المناقشات التي وجهها إليه القرافي في «نفائس الأصول»، والنقشواني في «تلخيص المحصول»، والتبريزي في «تنقيح المحصول»؛ وذلك لأنها وجهات نظر لا دليل عليها.

وأمثلته كثيرة ستتضح فيما يأتي.

● المسألة الثانية: في ثبوت المشترك وإمكانه ووقوعه في اللغة:

إن تمثيل ابن قدامة للمشترك بلفظ «العين» و «الجلل» و «الجون» و «القرء» وغيرها يدل على أن المشترك جائز في اللغة وممكن وقوعه وهو المذهب الحق.

وهناك مذهبان في ذلك باطلان هما:

المذهب الأول: أن المشترك واجب، وعللوا ذلك بقولهم: إن المعاني غير متناهية؛ لأن الأعداد أحد أنواع الموجودات وهي غير متناهية، والألفاظ متناهية؛ لأنها مركبة من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهي متناه، فإذا وزعت المتناهية على المعاني غير المتناهية: لزم الاشتراك، فإنه حينئذٍ يكون للفظ الواحد معان كثيرة فعلم ذلك بالضرورة.

يجاب عنه بوجهين:

الأول: لا نسلِّم المقدمتين؛ حيث إننا لا نسلِّم أن المعاني غير متناهية، ولا نسلِّم أن الألفاظ متناهية.

الثاني: لو سلمنا المقدمتين فإنا نقول: إن المقصود بالوضع: ما حصل في العقل وهو متناه وهو لا يلزم الاشتراك.

المذهب الثاني: أن المشترك ممتنع وليس بواقع، واستدلوا على ذلك بقولهم: إن المشترك لا يفهم الغرض والمقصود من الواضع، وإذا كان كذلك فإنه يؤدي إلى المفسدة، وما كان مؤدياً إلى المفاسد وجب أن لا يكون.

فينتج من ذلك: أن المشترك مفسدة فيمتنع وقوعه.

يجاب عنه: بأنا لا نسلم أن اللفظ إذا كان مشتركاً لم يفهم المخاطب الغرض والمقصود والمعنى المراد من الواضع؛ لجواز أن يعرف مراد المتكلم بالقرائن، وإن سلمنا أن اللفظ المشترك لا يفهم الغرض المراد، فلا نسلِّم أن المقصود من الوضع في جميع المواضع هو الفهم التفصيلي؛ لجواز أن يكون التعريف الإجمالي مقصوداً في بعض الصور -كما في أسماء الأجناس كالحيوان والإنسان فإنها تدل على ما وضعت له إجمالاً ولا تدل على تفاصيل ما تحتها.

والقول الحق هو الأول وهو: أن المشترك جائز عقلاً وواقع سمعاً، أي: ممكن الوقوع، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة ـ كما قلنا سابقاً ـ وهو مذهب جمهور الأصوليين؛ وذلك لأن المشترك يمكن أن يقع من واضعين بأن يكون أحدهما وضع اللفظ لمعنى نحو «العين» فإن أحد الواضعين قد وضعه ـ مثلاً ـ للناظرة، والواضع الآخر قد وضع هذا اللفظ لمعنى آخر وهو أنه وضعه للجاسوس.

ويمكن أن يقع من واضع واحد وضع لفظ المشترك لمعنى، ثم هذا الواضع وضعه لمعنى آخر؛ لغرض الإبهام؛ حيث يصير التصريح سبباً لمفسدة.

والذي يدل على وقوع المشترك: التردد في المراد من «القرء» ونحوه، فإذا سمع «القرء» من غير قرينة فإن الذهن يتردد بين «الطهر» و «الحيض» وتردد الذهن بين معنيين علامة الاشتراك.

وذكر أبو الحسين البصري في «المعتمد» أن أهل اللغة أطلقوا اسم «القرء» على الطهر والحيض وهما ضدان، فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة.

• المسألة الثالثة: في وقوع المشترك في القرآن والسنة:

إن تمثيل ابن قدامة ــ هنا ــ للمشترك بالقرء والشفق يدل دلالة واضحة على أن المشترك ثابت وواقع في القرآن والسنة عنده؛ حيث إن لفظة: «القرء» وردت في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. و «القرء» يصلح للحيض والطهر كما قال أبو عبيد، ولفظة «الشفق» وردت فيما أخرجه مسلم في «صحيحه» عن بريدة أن النبي ﷺ أقام العشاء حين غاب الشفق» و «الشفق» مشترك بين معنيين: «الحمرة والبياض» وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله في المسألتين: التاسعة والعاشرة.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ۝١٧﴾ [التكوير: ١٧]. فإن «عسعس» بمعنى أقبل وأدبر على سبيل الاشتراك ذكره الجوهري في «الصحاح» والرازي في «تفسيره».

وأيضاً: قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ۝٢٠﴾ [القلم: ٢٠]، فإن «الصريم»، بمعنى: الصبح لانقطاعه عن الليل، ويأتي بمعنى: الليل لانقطاعه عن النهار فهو مشترك بين المعنيين ذكره ابن منظور في «لسان العرب».

وهناك مذهب آخر في المسألة وهو: أن المشترك ليس بواقع في

القرآن، نسب هذا القول لابن داود الظاهري كما ذكر ذلك الزركشي في «البحر المحيط».

واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن المشترك لو وقع في القرآن: لوقع إما مبيناً بأن يذكر معه قرينة تفيد المعنى المراد من المعاني الموضوع حصولها كما يقال ــ مثلاً ــ : «ثلاثة قروء وهي الأطهار» فيلزم التطويل بغير فائدة؛ لأنه يمكن أن يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط.

وإما أن يقع المشترك غير مبين فيكون غير مفيد؛ حيث إنه لم يحصل المقصود والغرض وهو الفهم التفصيلي، وغير المفيد لا يقع به الخطاب، ولو وقع به الخطاب لكان عبثاً والله عز وجل منزه عن العبث.

يجاب عنه بأننا لا نسلِّم أنه إذا وقع غير مبين لم يكن مفيداً، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الفائدة منحصرة في الفهم التفصيلي وهو ممنوع؛ وذلك لأن غير المبين في القرآن إن كان في غير الأحكام ففائدته مثل الفائدة في أسماء الأجناس وهو الفهم الإجمالي؛ وإن وقع في الأحكام ففائدته الاستعداد للامتثال إذا بين. والله أعلم.

تنبيه: قال المانعون لوقوع المشترك في القرآن في الأمثلة السابقة مثل «القرء» و «عسعس» وغيرهما: إنها ليست مشتركة. بيان ذلك: أنهم قالوا:

إن القرء ليس مشتركاً بين الطهر والحيض، بل هو موضوع للقدر المشترك بينهما، واختلف في تعيين ذلك المشترك على ثلاثة أقوال:

الأول: هو «الجمع» من قولك: قريت الماء في الحوض إذا جمعته فيه، والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم.

الثاني: هو الانتقال يسمَّى قرءاً لغة، فالحائض تنتقل من الطهر للحيض، والطاهر تنتقل من الحيض للطهر.

الثالث: الزمان تقول العرب جاءت الريح لقرئها أي: لزمانها، والحيض له زمان، والطهر له زمان فسميا قرءاً لذلك.

وكذلك قالوا في «عسعس» إنه ليس مشتركاً بل هو متواطىء للقدر المشترك بينهما وهو اختلاط الظلام بالضياء.

وعلى هذا النحو جروا في جميع الألفاظ المشتركة فردوها إلى التواطؤ أو الحقيقة والمجاز.

ولكن يجاب عن ذلك: بأن هذه تأويلات متكلَّفة؛ فإن «القرء» و «عسعس» من الألفاظ المشتركة وهذا ثابت في اللغة ـ كما سبق ـ وليس لأحد أن يتعسَّف التأويل، وتأويلاتهم تلك يمكن أن تسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة. والله أعلم.

● المسألة الرابعة: في أقسام اللفظ المشترك:

أولاً: قد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسميات متضادة لا يمكن الجمع بينها ولا الحمل عليها، من أمثلة ذلك:

١ ـ «الجلل» لفظ مشترك حيث إنه يطلق على معنيين هما «الكبير» و «الصغير» و «المعنيان» متضادان لا يمكن الجمع بينهما ولا يمكن أن نحمل اللفظ عليهما.

٢ ـ «الجون» لفظ مشترك بين معنيين وهما: «الأسود» و «الأبيض» وهما متضادَّان.

٣ ـ «القرء» لفظ مشترك بين معنيين وهما: «الحيض» و «الطهر» وهما متضادَّان.

٤ ــ «الشفق»: لفظ مشترك بين معنيين وهما: «البياض» و «الحمرة» وهما متضادَّان.

هذه الأمثلة للمشترك قد أتى بها ابن قدامة وحيث إني ملتزم ببيان ما يذكره ابن قدامة أفردت كل لفظ بمسألة مستقلة في آخر مبحث المشترك وذلك لبيان كيف كان كل لفظ مشترك بين معنييه، والاستدلال على ذلك من كلام العرب وسيأتي إن شاء الله.

ثانياً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسمَّيات مختلفة لا صلة لأحدها بالآخر من أمثلة ذلك:

١ ــ «العين» فإنها تطلق على مسمَّيات كثيرة ومختلفة حقيقة فتطلق على «العين الباصرة» وعلى «الذهب» وعلى «الجاسوس» وعلى «عين الإرواء وهي عين الماء» وعلى «الشمس» فهذه المعاني اختلف بعضها عن بعضها الآخر ولا يوجد أي صلة بين بعضها والبعض الآخر.

٢ ــ المشتري لفظ مشترك يطلق على معنيين ومسمَّيين مختلفين حقيقة فيطلق على «الكوكب المعروف» وعلى «القابل لعقد البيع» فإن هذين المعنيين لا صلة لأحدهما بالآخر البتة.

ثالثاً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسميات متناقضة مثل «إلى» على رأي من يزعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه.

رابعاً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين الشيء ووصفه مثل «تأبط شراً».

وبين الفاعل والمفعول مثل «المختار» يقال للذي اختار الثوب مختار ويقال للثوب نفسه مختار أيضاً.

خامساً: وقد يكون الاشتراك في التركيب مثل قول العرب: «خرج زيد

وأبوه مسافر» هذا التركيب في الجملة الثانية وضعته العرب ليكون حالاً من زيد، وتكون الجملة في موضع نصب، وليكون إخباراً لا تعلق له بالأول وإنما يعلم ذلك بالقرائن.

مثال آخر لذلك قولهم: «زيد في الدار جالس» وضعت العرب الجار والمجرور في هذا التركيب ليكون خبراً عن المبتدأ، وليكون في موضع نصب على الحال، وليكون متعلِّقاً بجالس لا موضع له من الإعراب.

سادساً: وقد يكون الاشتراك في الحرف مثل «الواو» تكون للعطف، وللقسم، والابتداء وكذلك «الباء» للتبعيض وبيان الجنس، والاستعانة والسببية.

سابعاً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسمَّيين ومفهومين بينهما تعلُّق وحينئذٍ: إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر مثل «الممكن» يطلق على «العام» وعلى «الخاص» فإن الممكن العام ـ وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين ـ جزء للمكن الخاص ـ وهو سلب الضرورة عن طرفي الحكم ـ .

أو يكون أحد المعنيين لازماً للآخر مثل «الشمس» فإنه يطلق على «الكوكب» ويطلق على «ضوء ذلك الكوكب» فهنا الضوء لازم للكوكب.

● المسألة الخامسة: في الشبه بين المشترك والمتواطىء:

المشترك قريب الشبه من المتواطىء إلى درجة أنه يعسر على الذهن التفريق بينهما قال الآمدي في «الإحكام»: «قد يظن في أشياء أنها مشتركة وهي متواطئة وفي أشياء أنها متواطئة وهي مشتركة» وأشار الغزالي إلى ذلك في «المستصفى».

ونص عليه ابن قدامة هنا بقوله: «وقد يقرب المشترك من المتواطىء».

وهناك أمثلة كثيرة اشتبه فيها المشترك بالمتواطىء، لذلك يسمَّى الواحد من تلك الأمثلة مشتبهاً؛ لأنه يعسر التفريق بينهما.

من تلك الأمثلة:

«الحي» فإنه لفظ مشترك بين «النبات» و «الحيوان» وظن بعضهم أن هذا اللفظ «وهو الحي» من المتواطىء؛ لشبهه به، وهو حقيقة من المشترك المحض؛ لأنه:

يراد بالحي من النبات: المعنى الذي به نماؤه.

ويراد بالحي من الحيوان: المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة.

ونظراً لقربه من المتواطىء سُمِّي مشتبهاً.

مثال آخر: «النور» فإنه اسم يقع على «الضوء المبصر من الشمس والنار» ويقع على «العقل الذي به يهتدي في الغوامض» فهذان معنيان للنور يختلف أحدهما عن الآخر فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلاَّ كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسماً؛ إذ الجسمية فيهما لا تختلف مع أنه ذاتي لهما.

مثال ثالث: قولنا: «الخمري» يطلق على اللون الشبيه بلون الخمر، ويطلق على العنب باعتبار أنه يؤول إلى الخمر، ويطلق على الدواء إذا كان يسكر كالخمر أو أن الخمر جزء منه، فإنه لما اتحد المنسوب إليه وهو «الخمر» ظن أنه متواطىء وليس كذلك؛ لأن اسم «الخمري» وإن اتحد المنسوب إليه إنما كان بسبب النسب المختلفة إليه، ومع الاختلاف فلا تواطؤ. قال الآمدي في «الإحكام»:

يكون متواطئاً لو أطلق اسم «الخمري» في هذه الصورة باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها.

ويكون من اللفظ الواحد الذي يصلح أن يكون متواطئاً ومشتركاً باعتبارين.

مثال رابع: «المختار» لفظ يطلق على معنيين:

الأول: يطلق على القادر الذي يستطيع الفعل وتركه ويصح تسمية المكره غير الملجأ مختاراً؛ لأنه قادر على الفعل والترك، فهنا يكون لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال: هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار، فيصدق المختار ــ حينئذٍ ــ على المكره، ولذلك لو أكره مسلم على أن يقتل مسلماً فقتله المكرَه: لأثم على ذلك، ولوجب القصاص على الصحيح؛ لأنه مختار يستطيع الفعل ويستطيع الترك.

المعنى الثاني: يطلق المختار على من تخلى في استعمال قدرته وأسباب ودواعي نفسه وهو من تتحكم قدرته في استعماله فلا تحرك دواعيه من خارج، وهذا يكذب على المكره ونقيضه، وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فيكون قد صدق عليه أنه مختار وأنه ليس بمختار، ولكن هذا مشروط بأن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت.

وقد يكون اللفظ الواحد متواطئاً مشتركاً باعتبارين كما سبق التمثيل عليه من قولنا «الخمري».

ومن جهة أخرى لفظ: «الخمر» يطلق هذا اللفظ على التمر والعنب، فيكون لفظ «الخمر» باعتبار نسبة التمر والعنب إليه متواطئاً، وباعتبار عدم النسبة مشتركاً.

● المسألة السادسة: في معنى الضدَّين والفرق بينهما وبين غيرهما:

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ فرق في الألفاظ المشتركة بين المعاني

المتضادة والمعاني المختلفة، فأردت في هذه المسألة أن أبين ما المقصود بالمتضادين؟ والفرق بينهما وبين غيرهما فأقول:

الضدان هما: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما ولكن يمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والبياض، والطهر والحيض ونحو ذلك.

أما النقيضان: فهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه.

أما المثلان: فهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة كالبياض والبياض.

أما الخلافان: فهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة واللون فهذه الأربعة تسمَّى أقسام المعلومات.

فإن قلت: ما سبب القسمة؟

قلتُ: إن المعلومين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا يمكن:

فإن أمكن اجتماع المعلومين: فهما الخلافان.

وإن لم يمكن اجتماع المعلومين: فلا يخلو:

إما أن يمكن ارتفاعهما أو لا يمكن:

فإن لم يمكن ارتفاعهما: فهما النقيضان.

وإن أمكن ارتفاعهما: فلا يخلو:

إما أن يختلفا في الحقيقة أو لا.

فإن اختلفا في الحقيقة: فهما الضدان.

وإن لم يختلفا واتفقا في الحقيقة: فهما المثلان.

• المسألة السابعة: في بيان أن لفظ «الجلَلَ» مشترك بين معنيين لغة:

مثَّل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ للفظ المشترك بـ «الجلل» حيث يطلق على معنين متضادَّين هما: «الكبير والخطير والعظيم» و «الصغير والحقير والهيِّن» وذلك في لغة العرب، فجاء «الجلل» بمعنى العظيم والكبير والخطير في قول الحارث بن وعلة:

قومي هُمُ قتلوا أميمَ أخي ... فإذا رميتُ يصيبني سهمي
فلئن عفوتُ لأعفوَن جَلَلا ... ولئن سطوت لأوهننَّ عظمي

أي: إن عفوت عن قتل أخي فلقد عفوت عن شيء عظيم وخطير.

وجاء لفظ «الجلل» بمعنى الصغير والحقير والهين في قول امرىء القيس ــ لما قتل أبوه ــ :

بقتل بني أسد ربَّهم ... ألا كل شيء سواه جلل

أي: يسير وهين.

وفي قول لبيد بن ربيعة في ذلك:

كل شيء ما خلا الله جلل ... والفتى يسعى ويلهيه الأمل

وفي قول ابن دريد في ذلك أيضاً:

إن يُسرِ عنك الله رونتها ... فعظيم كل مصيبة جلل

والرونة: «الشدة».

وفي قول زويهر بن الحارث الضبي:

وكان عميدنا وبيضة بيتنا ... فكل الذي لاقيت من بعده جلل

فمعنى «جلل» في تلك الأبيات الأربعة الأخيرة هو: الصغير والهين قال الأصمعي ــ رحمه الله ــ يقال: هذا الأمر جلل في جنب هذا الأمر أي: صغير يسير.

وقد ورد لفظ «الجلل» في نسختين من نسخ الروضة بلفظ: «الجليل» وهو خطأ واضح ولعله من النساخ؛ وذلك لأن الجليل لا يكون إلاَّ للعظيم ولا يوصف به إلاَّ الله تعالى كما قال بعض العلماء.

● المسألة الثامنة: في بيان أن لفظ «الجون» مشترك بين معنيين لغة:

وهذا أيضاً من الأمثلة التي أوردها ابن قدامة ــ رحمه الله ــ للمشترك، وذكر أنه مشترك بين معنيين متضادين هما: «الأسود» و «الأبيض».

فجاء لفظ «الجون» بمعنى «الأسود» في قول الشاعر:

تقــول خليلتــي لمــا رأتنــي ... شــريحــاً بيــن مبيَــضٍ وجَــوْن

أي: بين الأبيض والأسود.

وجاء لفظ «الجون» بمعنى «الأبيض» في قول الفرزدق:

وجَوْن عليـه الجصُّ فيـه مـريضـة ... تَطَلَّع منها النفس والموت حاضره

يعني: الأبيض هاهنا يصف قصره الأبيض.

معنى قوله: «فيه مريضة» يعني امرأة منعمة قد أضربها النعيم وثقَّل جسمها وكسَّلها.

وقوله: «تطلع منها النفس» أي: من أجلها تخرج النفس.

و «الموت حاضره» أي: حاضر الجون.

وجاء لفظ «الجون» بمعنى الأبيض أيضاً في قول الشاعر:

جَـوْن بصـارة أقفـرت لمـزاده وخـلالـه السُّـوبـان فـالبـرعـوم

فالجون هنا حمار الوحش وهو يوصف بالبياض.

وفي قول الشاعر أيضاً:

فبتنـا نعيـدُ المشـرفيَّـة فيهـم وتُبدِي حتى أصبح الجونُ أسْوَدا

أي: حتى أصبح الأبيض أسودا.

قال ابن سيده: والجونة: الشمس لإسودادها إذا غابت، قال: وقد يكون لبياضها وصفائها وهي: جونة بينة الجونة فيهما، أنشد أبو عبيدة:

غيَّر ــ يا بنت الحليس ــ لوني مـرُّ الليـالـي واختـلاف الجـون
وسفرٌ كان قليل الأون

يريد: النهار.

والذكر يقال له: «جون» والأنثى: «جونة» كما سبق.

والجمع من كل ذلك: «جُوْن» بضم الجيم، ونظيره: «وَرْد» وجمعه «وُرْد» ونظيره أيضاً أن تقول: «رجل صَمٌّ» وجمعه: «قوم صُمّ».

● المسألة التاسعة: في بيان أن لفظ «القرء» مشترك بين معنيين لغة:

من أمثلة المشترك التي أوردها ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لفظ «القرء» حيث يستعمل في اللغة العربية بمعنى «الحيض» وبمعنى «الطهر».

وورد استعمال لفظ «القرء» بمعنى «الحيض» في قول الشاعر:

يــا رب ذي ضغــن علــي فــارض   لـــه قـــروء كقـــروء الحـــائـــض

أي: أنه لما طعنه كان له دم كدم الحائض.

وجاء استعمال لفظ «القرء» بمعنى: «الطهر» في قول الأعشى:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة   تشـد لأقصـاهـا عـزيـم عـزائكـا

مـورثـةٍ عــزاً وفـي الحـي رفعـة   لمـا ضـاع فيهـا مـن قـروء نسـائكـا

أي: ضيع أطهارهن في غزواته وآثارها عليهن. فالقروء ـ هنا ـ الأطهار.

تنبيه: لما ورد هذا اللفظ ـ أعني: «القرء» ـ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وكان هذا مما يتعلق به حكم شرعي وهو: عدة المطلقة الحائض: اختلف الفقهاء في هذا الحكم ـ بسبب هذا اللفظ المشترك ـ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المراد بالقروء في هذه الآية هو: الحيض، وعلى هذا تكون عدة المطلقة الحائض ثلاث حيض، وذهب إلى ذلك أبو حنيفة وهو رأي جمع من الصحابة رضي الله عنهم، وهو رواية عن الإمام أحمد وأكثر الحنابلة. احتج هؤلاء على ذلك بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤]. فإن الله عز وجل هنا نقلهن عند عدم الحيض إلى الاعتداد بالأشهر، فدل ذلك على أن الأصل الحيض بمعنى: أقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار.

ثانياً: أن الآية وهي: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ظاهرها يفيد وجوب التربص ثلاثة كاملة، ومن جعل القروء هي الأطهار

ـ وهو المذهب الثاني ـ لم يوجب ثلاثة وإنما جعلها خارجة عن العدة بقرأين وبعض الثالث. فهذا المذهب يخالف ظاهر النص، ومعروف أن من أوجب ثلاثة كاملة فقد وافق ظاهر النص، فهذا أولى من مخالفته.

ثالثاً: ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي أن النبـي ﷺ قال: «طلاق الأمة طلقتان وقرؤها حيضتان».

وجه الاستدلال: أن العلماء أجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض.

رابعاً: أن المقصود والمراد من العدة هو: استبراء الرحم، ويحصل ذلك الاستبراء بالحيض، لا بالطهر فوجب أن يكون هو المعتبر دون الطهر.

خامساً: أن المعهود والغالب في لسان الشرع استعمال القرء بمعنى الحيض، وإن كان لفظ «القرء» مشترك لغة بين الحيض والطهر.

من أمثلة ذلك ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه أنه روى عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبـي ﷺ في المستحاضة: «تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصوم وتصلي وتتوضأ عند كل صلاة».

كذلك ما أخرجه النسائي أن النبـي ﷺ قال لفاطمة بنت قيس: «انظري فإذا أتى قرؤك فلا تصلي، وإذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي ما بين القرء إلى القرء».

ولم يعهد في لسانه استعماله بمعنى الطهر في موضع فوجب أن يحمل كلامه على المعهود في لسانه وهو الحيض.

المذهب الثاني: أن المراد بالقروء في الآية: الأطهار، وعلى هذا تكون عدة المطلقة الحائض ثلاثة أطهار، ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي ومالك ورواية عن الإمام أحمد وجمع من الصحابة رضي الله عنهم.

استدل هؤلاء على ذلك بأدلة أهمها ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]. واللام هنا بمعنى «في» أي: في عدتهن والمقصود: في وقت عدتهن، والشارع أمر بالطلاق في الطهر، لا في الحيض. ويدل على ذلك: ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر بن الخطاب الرسول ﷺ عن ذلك فقال الرسول ﷺ: «مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء»، فبين النبي ﷺ أن الطهر بعد الحيضة هي العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء، ولو كان القرء هنا هو الحيض: لكان قد طلقها قبل العدة، لا في العدة، ومعلوم أنه اتفق على أن من طلق في حال الحيض لم يعتد بذلك الحيض.

ثانياً: أن الآية وهي قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ظاهرها من ــ جهة اللغة ــ يفيد أن المراد بالقروء هنا الأطهار، وذلك لأنه أتي بالتاء في ثلاثة وهذا لا يكون إلاَّ إذا كان مذكراً وهو الطهر، ولو كان المعدود الحيضة: لكان الواجب حذف التاء.

والأرجح عندي ــ والله أعلم ــ هو المذهب الأول ــ وهو أن المقصود بالقروء: الحيض؛ ذلك لأن القائلين به نظروا إلى المعنى الذي من أجله شرعت العدة وهو: استبراء الرحم ولا يمكن الاستبراء التام إلاَّ بحيض ثلاث.

ولأن في هذا المذهب احتياطاً وتغليباً لجانب الحرمة حيث إن الأصل في الأبضاع الحرمة.

أما الآية التي استدل بها أصحاب المذهب الثاني وهي قوله تعالى:

﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق: ١] فيمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه يحتمل أنه أراد قبل عدتهن وهو الأولى؛ لأنه لا يمكن حمله على الطلاق في العدة؛ حيث إنه معروف أن الطلاق يسبق العدة؛ لكونه سببها والسبب يتقدم الحكم فلا يوجد الحكم قبله، أما الطلاق في الطهر فهو يكون قبل العدة إذا كانت الأقراء الحيض.

أما دليلهم الثاني وهو قولهم: إنه أتى بالتاء بالآية وهذا يدل على أن المقصود بالقروء الأطهار: فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن الله تعالى ذكر «ثلاثة» بالتاء نظراً إلى لفظ «قروء» ولم ينظر إلى معناها من طهر أو حيض، ومعروف أن التأنيث والتذكير غالباً ما تأتي؛ نظراً إلى الألفاظ دون المعاني.

● **ما ترتب على هذا الخلاف:**

هذا الخلاف في المراد بـ «القرء» في الآية ترتب عليه آثار من ذلك:

أولاً: زمن انتهاء عدة المطلقة الحائض:

فعلى المذهب الأول: لا تنتهي عدتها عند القائلين به حتى تدخل في الطهر الرابع.

وعلى المذهب الثاني: ـ وهو أن الأقراء الأطهار ـ تنتهي عدتها إذا طعنت في الحيضة الثالثة حيث يكون قد مر عليها ثلاثة أطهار.

كذلك على المذهب الأول ـ وهو أن الأقراء وهي الحيض ـ لا تحل تلك المطلقة ولا يصح العقد إلاَّ إذا انتهت من الحيضة الثالثة وهل تحل بمجرد انقطاع الدم؟ أو لا تحل حتى تغتسل من الحيضة الثالثة؟ أو لا تحل حتى يمضي وقت الصلاة التي طهرت في وقتها؟ ثلاثة أقوال.

أما على المذهب الثاني ـ وهو أن الأقراء: الأطهار ـ فإنها تحل للأزواج ويصح العقد إذا طعنت في الحيضة الثالثة.

● المسألة العاشرة: في بيان أن لفظ «الشفق» مشترك بين معنيين لغة:

وهو من الأمثلة التي ساقها ابن قدامة للمشترك حيث إنه مشترك بين معنيين هما: «الحمرة» و «البياض».

قال الفراء: سمعت بعض العرب يقول: «عليه ثوب كأنه الشفق وكان أحمر».

وقال الخليل: الشفق الحمرة من غروب الشمس إلى وقت العشاء الآخرة.

وقال بعض العلماء: الشفق: البياض الذي إذا ذهب صليت العشاء الأخيرة.

وقال في لسان العرب: «الشفق» من الأضداد يقع على الحمرة، وعلى البياض الباقي في الأفق الغربـي بعد الحمرة المذكورة.

وورد لفظ «الشفق» في الحديث فأخرج مسلم عن بريدة أن النبـي ﷺ أقام العشاء حين غاب الشفق، وفي رواية: «فأخر المغرب إلى قبيل أن يغيب الشفق».

فاختلف الفقهاء في دخول وقت العشاء وخروج وقت المغرب، وسبب هذا الاختلاف أن لفظ «الشفق» مشترك بين «الحمرة» و «البياض» على مذهبين:

المذهب الأول: أن الشفق الذي يخرج به وقت المغرب ويدخل به وقت العشاء هو: الحمرة، ذهب إلى ذلك الإمام أحمد والشافعي ومالك وهو رأي بعض الصحابة رضي الله عنهم، وذهب إليه أيضاً بعض الحنفية.

استدلوا على ذلك بأدلة من أهمها:

أولاً: ما أخرجه الدارقطني عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «الشفق الحمرة فإذا غاب الشفق وجبت العشاء». وهو نص في أن الشفق هو الحمرة.

ثانياً: ما أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: أعتم رسول الله ﷺ بالعشاء، حتى ناداه عمر بالصلاة: نام النساء والصبيان. فخرج رسول الله ﷺ فقال: «ما ينتظرها أحد غيركم» قال: ولا يصلى ــ يومئذ ــ إلاَّ بالمدينة، وكانوا يصلون فيما بين أن يغيب الشفق الأول إلى ثلث الليل.

وفسَّر الشفق الأول بأنه الحمرة.

المذهب الثاني: أن الشفق الذي يخرج به وقت المغرب، ويدخل به وقت العشاء هو البياض الذي بعد الحمرة، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وبعض العلماء.

احتجوا بقول النعمان بن بشير: أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة صلاة العشاء، كان رسول الله ﷺ يصليها لسقوط القمر الثالثة، ذكره أبو داود في «سننه» وفي رواية من أبي مسعود قال: صلى النبي ﷺ العشاء حين اسود الأفق.

والراجح هو المذهب الأول ــ وهو أن المراد بالشفق: الحمرة، فيكون على هذا خروج وقت المغرب بمغيب الحمرة وهو وقت دخول وقت العشاء.

ولم أقل إن الراجح أن الشفق هو الحمرة؛ اعتماداً على النصوص التي استدلوا بها على ذلك.

فقد استدل أصحاب المذهب الثاني بمثلها.

ولكن قلت ذلك اعتماداً على المشهور من اللغة: فقد اشتهر الشفق في اللغة العربية بأنه الحمرة، وهذا هو الغالب فيها ويستعمل في البياض، ولكن هذا قليل جداً.

فقد سبق قول الفراء، والخليل بن أحمد، وقال الزجاج: الشفق: «الحمرة التي ترى في المغرب بعد سقوط الشمس». وقال الأزهري: «الشفق عند العرب الحمرة» وقال ابن دريد: «الشفق: الحمرة»، وقال الزبيدي في «مختصر العين»: «الشفق الحمرة بعد غروب الشمس» وقال المطرزي: «الشفق: الحمرة» وقال الفيومي في «المصباح المنير» «وهذا هو المشهور في كتب اللغة». والله أعلم.

تنبيه: قد أطلت الكلام عن الألفاظ المشتركة؛ وذلك لأن الاشتراك باب مهم حيث يعتبر من أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية فأحببت أن أعطي القارىء نبذاً من مسائله؛ لأن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يبحثه بحثاً مستقلاً كما فعل بعض الأصوليين، ولكن أشار إليه مجرد إشارة ــ هنا ــ وفي مبحث المجمل كما سترى إن شاء الله. والله من وراء القصد.

تنبيه آخر: يقرب من المتواطىء والمشترك: المشكك. بيان ذلك:

المشكك مشتق من الشك؛ لأنه يشك الناظر فيه هل هو مشترك أو متواطىء فإن نظر إلى إطلاقه على المختلفات: قال هو: مشترك كالقرء.

وإن نظر إلى أن مسمَّاه واحد: قال: هو متواطىء فجاء هذا الشك؛ لاستواء الأفراد في حصول معناه لها وتفاوتها في مفهومه بالأولوية وغيرها. وأبين ذلك أكثر فأقول:

إن الكلي إن تفاوتت أفراده بقلة وكثرة كنور الشمس والسراج، أو الاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة إلى الجوهر والعَرَض، أو بشدة

وضعف كبياض الثلج وبياض العاج فهذا مشكك؛ لأن الناظر يشك فيه هل هو من المتواطىء؛ لوجود الكلي في أفراده، أو هو مشترك لتغاير أفراده.

وعلى هذا يمكن أن يقال في تعريف المشكك: بأنه اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله.

وعبارة: «مختلف في محاله» أتي بها احترازاً عن المتواطىء فإنه مستو في محاله ــ كما سبق ــ .

إذن لا يوجد فرق بين المشكك والمتواطىء إلاَّ كون المتواطىء مستو في محاله بخلاف المشكك فإنه مختلف في محاله.

ولا يقال كما قال ابن التلمساني: لا حقيقة للمشكك؛ حيث إن ما به التفاوت إن دخل في التسمية فمشترك وإلاَّ فمتواطىء؛ لأنه يمكن أن يجاب عنه بأن كلاً من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك، لكن التفاوت إن كان بأمور من جنس المسمَّى: فمشكك.

وإن كان بأمور خارجة عنه كالعلم والجهل والذكورة والأنوثة: فمتواطىء.

وسمي مشككاً؛ لأن الناظر فيه إن نظر لأصل المعنى عرف أنه متواطىء، وإن نظر إلى تفاوته ظن أنه مشترك فيشكك في كونه متواطئاً أو مشتركاً.

تنبيه ثالث: في بيان «الكلي» و «الكلية» و «الكل» و «الجزئي» و «الجزئية» و «الجزء»:

سبق أن عرفنا أن المتواطىء والمشكِّك قسمان للكلِّي باعتبار استواء أفراده في معناه وتفاوتها فيه، وحتى تفهم هذا أكثر لا بد من إعطائك فكرة عن «الكلي» والفرق بينه وبين غيره مما ذكر فأقول:

الكلي هو: ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

أي: لا يكون معناه مشخصاً معيناً بل هو معنى عام يصدق على كثيرين كالإنسان، والكثيرون هم أفراده وجزئياته.

والكلي له تقسيمات عدَّة:

التقسيم الأول: باعتبار استواء أفراده في معناه وتفاوتها فيه ينقسم إلى متواطىء ومشكك وقد سبق بيان كل منهما.

التقسيم الثاني: ينقسم الكلي باعتبار وجود أفراده في الخارج وعدم وجودها فيه إلى ستة أقسام:

الأول: كلي لم يوجد منه فرد واحد في الخارج، بل يمتنع ذلك عقلاً مثل: اجتماع النقيضين وارتفاعهما كالوجود والعدم.

الثاني: كلي لم يوجد فرد منه في الخارج مع أنه يمكن ذلك عقلاً كوجود جبل من ياقوت.

الثالث: كلي وجد منه فرد واحد مع امتناع وجود غيره من الأفراد عقلاً مثاله: «إلٰه» فإنه كلي، ولهذا لم يمنع العرب تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه كما قال تعالى ــ حكاية عنهم ــ: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝﴾ [صٓ: ٥].

ويدل على أن «الإلٰه» كلي بحسب الوضع دخول لا النافية للجنس في كلمة «لا إلٰه إلاَّ الله» وهي لا تدخل إلاَّ على كلي من أسماء الأجناس. غير أن هذا الكلي وهو«إلٰه» دل العقل والنقل على أنه لم يوجد إلاَّ فرد واحد وهو: «الإلٰه» الحق الواجب الوجود. وهذا الذي تركه شهاب الدين القرافي ولم يذكره أدباً.

الرابع: كلي وجد منه فرد واحد مع إمكان وجود غيره من الأفراد عقلاً كالشمس فهذا لا يمنع تعقل مدلوله من وقوع الشركة فيه غير أنه لم يوجد له إلاَّ فرد واحد وهي هذه الشمس المعروفة مع إمكان أن يكثر الله تعالى من أفراد الشمس.

الخامس: كلي وجد له أفراد كثيرة غير متناهية مثل «الجنة».

السادس: كلي وجد له أفراد كثيرة متناهية مثل: «الحيوان».

وإذا عرفت «الكلي» لا بد أن تعرف ما يقابله وهو الجزئي فنقول:

الجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه.

أي: ما كان معناه مشخصاً لا يصدق على كثيرين نحو «زيد» و «عمرو» و «هذا الرجل»، وقد سبق أن أشار إليه ابن قدامة في قوله: «ثم اللفظ إلى ما يدل على معين كزيد. . .» إلخ.

إذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي أن تعلم «الكل» و «الكلية» و «الجزء» و «الجزئية» والفرق بينها.

الكل هو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع مثل قولنا: «كل رجل يحمل الصخرة العظيمة» فهذا يصدق باعتبار الكل دون الكلية.

والكلية هي: الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد مثل قولنا: «كل رجل يشبعه رغيفان غالباً» فالحكم هنا صادق باعتبار الكلية دون الكل.

والفرق بين الكل والكلية هو: أن الكل لا يتبع الحكم فيه كل فرد من أفراده، بل يكون الحكم على الكل بالمحمول على مجموعة مثل المثال السابق فليس كل فرد محكوم عليه بأن يحمل تلك الصخرة بل أن يجتمع كل الأفراد على تلك الصخرة فيحملونها.

أما الكلية فيتبع الحكم فيها كل فرد من أفرادها مثل المثال السابق وهو قولنا: «كل رجل يشبعه رغيفان» معناه كل فرد من الأفراد محكوم عليه بأنه يشبعه رغيفان.

والفرق بين الكل والكلي هو: أن الكلي يجوز حمله على أفراده وجزئياته حمل مواطأة كما يجوز تقسيمه إليها بأداة التقسيم مثاله: «الحيوان» فيصح أن يقال: «الإنسان حيوان» ويقال: «الفرس حيوان» ويقال: «الحيوان إما إنسان وإما حيوان. .».

أما الكل فلا يجوز حمله على أجزائه حمل مواطأة كما لا يجوز تقسيمه إليها بأداة التقسيم مثل «الشجرة» فلا يصح أن يقال: «الأغصان شجرة» ولا يقال: «الشجرة إما أغصان أو جذع» وإنما يقال: «ذات جذع وذات أغصان».

والجزء: ما تركب منه ومن غيره «كل» مثاله: «الخمسة مع العشرة» و «الجذع بالنسبة للشجرة».

والجزئية: هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين، أو تقول: هي الحكم بالمحمول على بعض أفراد الموضوع إيجاباً أو سلباً مثاله: «بعض الحيوان إنسان» أو «بعض الحيوان ليس بإنسان».

* * *

أقسام المعاني باعتبار أسبابها المدركة

قوله: **(فصل سبب الإدراك يسمَّى قوة، والمعاني المدركة ثلاثة: محسوسة ومتخيلة ومعقولة).**

ش: **أقول**: لما فرغ من النظر في اللفظ حيث إنه يدل على المعاني:

شرع في النظر في المعاني من حيث هو ثابت في نفسه وإن كان يدل عليه باللفظ؛ إذ لا يمكن تعريف المعاني إلَّا بذكر الألفاظ.

والإدراك هو الإحاطة بالشيء بكماله.

والطريق الموصل إلى تلك الإحاطة بالشيء يسمَّى قوة.

والمعاني هي: الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى.

والإحساس هو: إدراك الشيء بإحدى الحواس الخمس ـ وهي: البصر والسمع والذوق والشم، واللمس ـ.

فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بحاسة السمع، وكالطعوم بحاسة الذوق، والروائح بحاسة الشم، والخشونة واللين والصلابة والبرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس.

والمتخيلة هي القوة تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها.

والمعقولة: هي التي تدرك عن طريق العقل حيث قلنا فيما سبق: إن العقل هو آلة التمييز والإدراك بين الأشياء.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المعاني التي ندركها ونحيط بها ثلاثة أقسام:

الأول: معاني محسوسة وهي المعاني التي ندركها عن طريق إحدى الحواس الخمس.

الثاني: معاني متخيلة وهي المعاني التي ندركها عن طريق التخيل.

الثالث: معاني معقولة وهي المعاني التي ندركها عن طريق العقل.

هذا تقسيم للمعاني باعتبار السبب المدرك والمحصِّل لها.

ولما ذكر ابن قدامة هذا التقسيم إجمالاً شرع في بيان تفصيله بالأمثلة.

* * *

القسم الأول: المعاني المحسوسة

قوله: (ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة حتى صرت تبصر بها وتسمَّى قوة باصرة، وشرط البصر: وجود المبصر، فإذا بصرت شيئاً فهو محسوس بحاسة البصر فإذا انعدم المبصر: انعدم الإبصار).

ش: **أقول**: بدأ ابن قدامة ببيان المعاني المحسوسة وهي التي تدرك وتحصَّل ويحاط بها عن طريق إحدى الحواس الخمس.

فمثلاً: الحدقة «وهي السواد الأعظم في العين» إذا أبصرتَ بها شيئاً كالألوان ونحوها فإنك تكون قد أدركت هذا الشيء بحاسة البصر، وتسمّى قوة باصرة؛ حيث إن هذه الحدقة بقوتها الباصرة هي التي أوصلتك إلى معنى الشيء المبصر ـ بفتح الصاد ـ وهو أن هذا اللون أخضر، أو أحمر، أو أبيض.

وبهذا تميزت الحدقة عن غيرها مما لا يبصر كالجبهة فهي تباينها؛ حيث إن الحدقة في العين تدرك المعاني بالإبصار، بخلاف الجبهة فإنها لا تدرك شيئاً.

والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها: وجود الشيء المبصر ـ بفتح الصاد ـ قرب أو بعد، فإذا لم يوجد الشيء المبصر: انعدم الإبصار حيث إنه لا يرى شيئاً يبصره.

ويقال ذلك في غير البصر من الحواس:

فاللمس ــ مثلاً ــ يدلنا على أن هذا بارد أو حار، أو خشن أو ليِّن فهنا علمنا تلك المعاني عن طريق حاسة من الحواس الخمس وهي: اللمس.

والحالة التي تدركها عند اللمس شرطها وجود الشيء الملموس، فلو انعدم الملموس انعدم اللمس.

والمراد بـ«المعنى» في قول ابن قدامة: «ففي الحدقة معنى» هو الإبصار أي: أن الحدقة تميزت عن الجبهة بالإبصار.

* * *

القسم الثاني: المعاني المتخيَّلة

قوله: (وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر إليها فيسمَّى ذلك تخيُّلاً. فغيبة الشيء تنفي الإبصار، ولا تنفي التخيل، ولما كنت تحس التخيل في دماغك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة تهيؤ للتخيل تباين بها بقية الأعضاء كمباينة العين لها. وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة: فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته فيعرف أنه موافق له مستلذ لديه، ولو لم تثبت الصورة في خياله: لم يبادر إليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى).

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الأول من أقسام المعاني ــ وهو المعاني المحسوسة ــ: شرع في القسم الثاني وهو المعاني المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني المنتزعة من تلك الصور، مثاله:

أنه لما أبصر شيئاً وعرف أن لونه أحمر كبعض البلح ــ مثلاً ــ بقيت صورة ذلك البلح في دماغه كأنه ينظر إلى تلك الصورة ــ وهي البلح الأحمر ــ فإذا ذكر له فيما بعد استحضر تلك الصورة من ذهنه ودماغه وبيَّن أن لونه أحمر وإن كان غائباً عنه؛ لأن صورته في دماغه فهو يتخيله، لذلك

سُمِّي معنى متخيلاً، كذلك لما لمس الثلج لأول مرة ووجده بارداً، لو سئل عنه فيما بعد: لقال بأن الثلج بارد ــ وإن كان غائباً عنه ــ قال ذلك؛ لأنه تخيله فحكم من الصورة الباقية في الدماغ.

والفرق بين التخيل والإبصار: أن هذه الصورة التي في الدماغ لا تفتقر إلى وجود المتخيل ــ وهو المبصَر ــ بفتح الصاد ــ والملموس ــ وغيبة الشيء المتخيل ــ وهو المبصر أو الملموس ــ لا تنفي الحالة المسمَّاة تخيلاً؛ لأن صورة ذلك ثابتة في الدماغ كأنك تنظر إليها.

ولكن غيبة الشيء تنفي الحالة التي تسمَّى الإبصار؛ لأنه لا يوجد المبصرَ ــ بفتح الصاد ــ ومعروف مما سبق أنه إذا انعدم المبصَر فإنه ينعدم الإبصار.

وإذا ثبت أنك تحس بالمتخيل في دماغك كأنك تراه لا في بطنك ولا في ظهرك فلا بد أن تعلم أن هناك غريزة قد أثبتها الله عز وجل في الدماغ بتلك الغريزة يتهيأ الدماغ للتخيل وبهذه الغريزة أيضاً باين التخيل البطن والظهر وبقية أعضاء الجسم واختلف عنها كما باينت العين الجبهة وبقية أعضاء الجسم بالإبصار.

أي: اشتمل كل من التخيل والعين على معنى اختص به دون مشاركة غيره فيه.

وهذه القوة ــ وهو قوة التخيل ــ لا ينفرد بها الإنسان، بل اشترك معه فيها الحيوان، بمعنى: أنه كما يوصف الإنسان بأنه يتخيل الأشياء في الدماغ كذلك البهائم تتخيل ولا فرق، مثال ذلك:

أن الفرس إذا أكل شعيراً مرة، ثم رآه، مرة ثانية في يوم آخر فإنك تجده يتحرك نحوه ويحاول أن يقترب منه؛ وذلك لأنه تذكر صورته وطعمه

الذي حفظه له في دماغه وخياله، فعرف أنه موافق له وأنه مستلذ لديه فبادر إليه، فلو كانت الصورة لم تثبت في خياله: لما بادر إليه وتحرك نحوه، ولكنه يتحرك نحوه ويبادر إليه بطرقه الخاصة، وما ذلك إلاَّ لأنه سبق أن جرَّبه بحاسة من حواسه وهي الذوق.

بل إن بعض الحيوانات إذا رأت من يعطيها طعامها المحبب لديها رفعت أصواتها واستعدَّت للأكل، وما ذلك إلاَّ لأنها تخيلت اللذة التي توجد في هذه الأطعمة وأحضرت صورة الأكل في الدماغ.

ثم تنبه إلى أنه ليس كل من عنده قوة الإبصار تكون عنده قوة التخيل حيث إنه يوجد من تتوفر لديه قوة الإبصار دون التخيل مثل الصبـي في أول نشأته حيث تقوى عنده قوة الإبصار دون التخيل فلذلك إذا أولع بشيء فغيبته عنه وأشغلته بغيره اشتغل به ولهى عنه، وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال ولا يفسد الإبصار فيرى الأشياء ولكن إذا غابت عنه ينساها.

* * *

القسم الثالث: المعاني المعقولة

قوله: (ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تُسمَّى عقلاً محلّها القلب تباين قوة التخيل أشدّ من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار).

ش: **أقول**: لما انتهى من القسم الثاني ــ من أقسام المعاني الذي هو في المعاني المتخيلة ــ شرع في القسم الثالث وهو في المعاني المعقولة وهي التي ندركها عن طريق العقل الذي عرّفناه بأنه الآلة التي بها ندرك الأشياء ونميز بعضها عن بعض.

والعقل غريزة وليس مكتسباً خلقه الله تعالى في الإنسان تشريفاً له يباين به ويفارق به البهيمة، ويستعدُّ به لقبول العلم وتدبير الصنائع الفكرية.

وهذه قوة ثالثة لإدراك المعاني بعد القوتين السابقتين وهما: «قوة الإحساس» و «قوة التخيل».

فإن قلت: ما الفرق بين قوة الإحساس ــ والتي مُثِّلت بالإبصار ــ وقوة التخيل وقوة العقل؟

قلتُ: ليس بين قوة الإبصار وقوة التخيل فرق إلاَّ أن وجود المبصرَ ــ بفتح الصاد ــ . شرط لبقاء الإبصار، وليس شرطاً لبقاء التخيل ــ كما سبق بيانه ــ وغير هذا الشرط لا يوجد فرق بينهما؛ حيث إن صورة الفرس تدخل في الإبصار مع قدر مخصوص أو لون مخصوص، وبعد منك مخصوص، ويبقى في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر إليه.

فهنا توجد مباينة بين قوة التخيل وقوة الإبصار ولكنها مباينة خفيفة.

أما قوة العقل فلها إدراك وتأثير مباين لإدراك وتأثير قوة التخيل، ووصِفت مباينة قوة العقل لقوة التخيل بأنها أشدُّ من مباينة قوة التخيل لقوة الإبصار وذلك واضح حيث إن العقل ــ كما قلنا سابقاً ــ تميز به الإنسان عن غيره.

تنبيه: قول ابن قدامة: (.. **تسمَّى عقلاً محلها القلب**) يشير إلى مذهبه في ذلك وهو أن محل العقل: القلب، وهذا المذهب منقول عن الإمام مالك والشافعي، وإليه ذهب الأطباء وكثير من العلماء، وهو الأرجح عندي لأمرين:

الأمر الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] فإنه هنا عبر عن العقل بالقلب؛ لأنه محله.

الأمر الثاني: قوله تعالى: ﴿... فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦]. فلو لم يكن العقل موجوداً في القلب لما وصف بذلك حقيقة؛ لأن الأصل إضافة كل عضو إليه بما يصلح إليه، فلا يمكن أن توصف الأذن بأن يرى بها أو يشم بها.

وهنا قول آخر وهو أن محل العقل الدماغ وهو المشهور عن الإمام أحمد وهو رأي الحنفية، وقيل: غير ذلك.

* * *

القـوة المفكـرة

قوله: (ثم فيك قوة رابعة تُسمَّى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، بل إذا خطر في الخيال صورة إنسان قدر أن يجعلها نصفين: نصف إنسان، ونصف فرس، وربما صوَّر إنساناً يطير إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيران مفردين، والفكرة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الإنسان، وليس لها أن تخترع صورة لا مثال لها).

ش: **أقول**: لما انتهى من القوات الثلاث التي يدرك بها المعاني وهي: «قوة الأحساس» ــ وعبر عنها بقوة الإبصار ــ و «قوة التخيل» و «قوة العقل»: شرع في بيان قوة رابعة توجد في الإنسان وهي: «القوة المفكرة».

ومهنة وشأن هذه القوة هو التفريق والتأليف بين الصور التي توجد في الخيال فهي تقوم بتفصيل وتقطيع وتركيب الصور الموجودة في الخيال.

فمثلاً: إذا خطر بباله وخياله إنسان: قدر بتفكيره أن يجعل تلك الصورة نصفين، فيصور نصف إنسان، وربما ركب شخصاً من نصفين: نصفه من إنسان، ونصفه الآخر من فرس.

كذلك إذا ثبت في خياله صورة إنسان منفرداً والطيران منفرداً فإنه ربما تجمع الفكرة بينهما فتصور إنساناً يطير.

وهكذا ترى أن شأن المفكرة هو أن تجمع وتفرق، ولكن ليس من شأنها إدراك شيء آخر، وليس لها أيضاً أن تخترع صورة لا مثال لها في الخيال.

الحاصل: أن كل تصرفات المفكرة تكمن بالتفريق والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال. والله أعلم.

* * *

تأليف مفردات المعاني

قوله: **(فصل: التأليف بين مفردين لا يخلو إما أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات كقولنا: «العالم حادث» و «العالم ليس بقديم» ويسمِّي النحويون الأول مبتدأ والثاني خبراً، ويسميه الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه، ويُسمَّى الجميع قضية، والقضايا أربع: قضية في عين نحو «زيد عالم»، وقضية مطلقة نحو «بعض الناس عالم» وقضية عامة كقولنا: «كل جسم متحيز» وقضية مهملة كقوله تعالى: «إن الإنسان لفي خسر». وربما وضع بعض المغالطين المهملة موضع العامة كقول الشافعية: المطعوم ربوي دليله البر والشعير، فيقال: إن أردتم كل مطعوم: فما دليله؟ والبر والشعير ليس كل المطعومات، وإن أردتم البعض: لم تلزم النتيجة؛ إذ يحتمل أن السفرجل من البعض الذي ليس بربوي)**.

ش: أقول: لما فرغ من الكلام عن مجرد اللفظ، والكلام عن مجرد المعنى: شرع في تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا: «العالم حادث» و «زيد ليس بكاتب» فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى بنفي أو إثبات.

فمثال نسبة المفرد إلى مفرداً آخر في الإثبات: «العالم حادث»، «زيد كاتب».

فمثال نسبة المفرد إلى مفرد آخر في النفي: «العالم ليس بقديم»، «زيد ليس بكاتب».

فتكوّن عندنا جملة من جزأين، واختلف في تسميتها على مذاهب:

المذهب الأول: أن اسم الأول وهو «زيد» مبتدأ، والآخر وهو «كاتب» خبر وهذا مذهب النحويين.

المذهب الثاني: أن اسم الأول وهو «زيد» محكوم عليه واسم الثاني وهو «كاتب» حكم، وهذا مذهب الفقهاء؛ حيث إن زيداً محكوم عليه بحكم وهو كونه كاتباً.

المذهب الثالث: أن الأول وهو «زيد» موصوف، والثاني وهو «كاتب» صفة؛ حيث إن زيداً موصوفاً بالكتابة وهذا مذهب المتكلمين.

المذهب الرابع: أن الأول وهو «زيد» موضوع، والثاني وهو «كاتب» محمول وهذا اصطلاح المناطقة؛ لأن الأول وضع ليحكم عليه، والثاني سمي محمولاً لحمله على الموضوع.

ويسمّى المجموع من الاسم الأول والاسم الثاني: قضية.

والقضية نوعان: قضية شرطية وقضية حملية.

أما القضية الشرطية فقد أهملها ابن قدامة ـ هنا ـ ؛ لأننا نحتاج إلى معرفة القضية الحملية أكثر من الشرطية.

أما القضية الحملية فهي: ما يحكم فيها بثبوت شيء لشيء، أو نفيه عنه نحو: «زيد كاتب» و «زيد ليس بقائم».

وضابطها: أنه ينحل طرفاها إلى مفردين أو ما في حكم المفردين، ولا يكون الحكم فيها معلقاً على شيء.

وأجزاء الحملية ثلاثة عند المناطقة:

الأول: الرتبة وإن تأخر في الذكر وهو المحكوم عليه والمسند إليه، ويسمَّى موضوعاً اصطلاحاً؛ لأنه وضع ليحكم عليه.

والثاني: وإن تقدم ذكراً وهو المحكوم به والمسند ويسمى المحمول اصطلاحاً؛ لحمله على الموضوع.

والثالث: النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول، ويسمَّى اللفظ الدال عليها رابطة؛ لدلالته على النسبة الرابطة بين الطرفين، وهذه الرابطة تحذف كثيراً في لغة العرب.

فإن قلتَ: ما الحمل؟

قلتُ: الحمل هو: اتحاد المتغايرين مفهوماً بحسب الوجود مثل «زيد كاتب».

فإن مفهوم «زيد» مغاير لمفهوم «كاتب» ولكنهما شيء واحد في الوجود.

ثم اعلم أن الحمل نوعان:

١ ـ حمل بالمواطأة وهو: ما كان بلا واسطة كزيد كاتب.

٢ ـ حمل بالاشتقاق وهو: ما كان بواسطة حروف وهي: «في» أو «اللام» أو «ذو» فتقول: «محمد في الدار» و «الكتاب لعمرو» و «زيد ذو مال».

• أقسام القضية الحملية باعتبار الموضوع:

تنقسم القضية الحملية بالإضافة إلى الموضوع والمقضي عليه إلى أربع قضايا:

الأولى: قضية في عين وهي: المخصوصة وهي: ما موضوعها جزئي معيَّن وتُسمَّى شخصية؛ لأن موضوعها شخص معيَّن مثالها: «زيد كاتب»، أو «عمرو عالم».

الثانية: قضية مطلقة وتسمَّى: «مطلقة خاصة» وتسمَّى: «جزئية محصورة» وهي ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين جزئيته، مثالها: «بعض الناس عالم» و «بعض الأجسام ساكن».

الثالثة: قضية عامة وتسمَّى: «قضية كلية» وتسمَّى: «مطلقة عامة» وهي ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين كليته مثالها: «كل جسم متحيز» و «كل سواد لون».

الرابعة: قضية مهملة وهي: ما كان الحكم فيها على الأفراد مع إهمال بيان كمية الأفراد ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢].

وسميت مهملة؛ لإهمال السور وعدم ذكره فيها.

وسبب انحصار القضية الحملية في تلك الأقسام وهي: «الشخصية» و «الجزئية» و «الكلية» و «المهملة»: أن الجزء الأول فيها ـ أي: المحكوم

عليه في القضية الحملية ــ إما أن يكون جزئياً معيناً ــ أي: مشخصاً ــ أو كلياً.

واحترز بالمعيَّن والمشخَّص عن الإضافي.

والأول: وهو كون المحكوم عليه جزئياً معيناً ــ تسمَّى: «قضية شخصية» مثل: «زيد كاتب».

والثاني: وهو كون المحكوم عليه كلياً ــ إما أن يكون الحكم فيها على ما صدق عليه الكلي من الأفراد أو على نفس الكلي.

والأول: إما أن يبيِّن فيها أن الحكم على كل الأفراد، أو بعضها، أو لم يبين:

فإن بيَّن: تسمَّى: «قضية مطلقة» و«جزئية محصورة» إن كان الحكم على البعض. وسورها إن كانت موجبة: «بعض» أو «واحد» كقولنا: «بعض العبادة وضوء»، وإن كانت سالبة فسورها: «ليس بعض» و«ليس كل» كقولنا «بعض العبادة ليس بوضوء».

وإن كان الحكم على كل الأفراد تسمَّى: «قضية عامة» أو «قضية كلية».

وسورها: إن كانت موجبة «كل» مثل: «كل وضوء عبادة».

وإن كانت سالبة فسورها «لا شيء» «لا واحد» و«ليس كل» مثل قولنا «لا شيء من الوضوء بعبادة».

وإن لم يبين فيها الحكم على ما صدق عليه الكلي من الأفراد أو على بعضه تسمَّى: «قضية مهملة» مثل: «الإنسان جوهر».

وتسمَّى «عامة» إن كان الحكم فيها على نفس المفهوم بقيد العموم

مثل: «الإنسان نوع» فإن النوع إنما يصدق على الإنسان بقيد العموم.

والبحث في «العامة» و «الطبيعية» غير مفيد لذلك لم يتعرض لهما ابن قدامة رحمه الله إلاَّ أنه تعرض للعامة الكلية فقط كما وضحناه هناك.

فيبقى أربع قضايا: «شخصية» و «مطلقة» وتسمى جزئية محصورة، و «كلية»، و «مهملة».

وكل واحد منها إما موجبة: إن حكم فيها بثبوت أحد الطرفين للآخر، وإما سالبة إن حكم فيها برفع هذا الثبوت.

• عدم جواز استعمال القضايا المهملة بدل القضايا العامة:

بعض المغالطين في النظر ربما استعملوا القضايا المهملة بدلاً عن القضايا العامة معلِّلين ذلك بأن المهملات قد يعني بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض فيها فيقال ـ مثلاً ـ: «ليس الإنسان في خسر» ويراد به الأنبياء والذين آمنوا.

ويقال: «الإنسان في خسر» ويراد به الكفار، وهذا لا ينبغي أن يتسامح فيه في النظريات.

مثاله: من الأحكام الفقهية أن يقول الشافعية: معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو إذاً ربوي. فإن قيل لهم: لِمَ قلتم إن المطعوم ربوي؟ فيقولون: دليل ذلك أن البر والشعير والتمر مطعومات وهي ربوية.

فيقال لهم ـ حينئذٍ ـ قولكم: «المطعوم ربوي» هل أردتم به كل المطعومات أو بعضها؟

فإن أردتم البعض: لم تلزم النتيجة التي تريدونها؛ لأنه يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خللاً في نظم القياس.

وإن أردتم الكل: فمن أين عرفتم هذا وما عددتموه من البر والشعير ليس كل المطعومات؟

تنبيه: ذكر الجزئية في أحكام القضايا يغني عن ذكر المهملة. بيان ذلك:

أن المتحقق في المهملة الجزئية أي: يلزم من صدق المهملة الجزئية وبالعكس.

أما الأول: فلأنه مهما صدق الحكم على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد يصدق على بعض أفراد الإنسان؛ لأن ما صدق عليه الإنسان من الأفراد إما كلها أو بعضها.

وعلى التقديرين: يصدق الحكم على البعض فيلزم صدق الجزئية.

وأما الثاني: فلأنه مهما صدق الحكم على بعض الإنسان صدق على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد بالضرورة، فيلزم صدق المهملة.

وبهذا عرفت أنه بذكر الجزئية في أحكام القضايا نكون قد استغنينا عن ذكر المهملة فلذلك أهملت في أحكام القضايا ولم يتعرض لها.

* * *

البرهان وأضربه

قوله: (فصل: قد ذكرنا أن البرهان مقدِّمتان يتولد منهما نتيجة، ولا يسمَّى برهاناً إلَّا إذا كانت المقدمتان قطعية، فإن كانت مظنونة: سميت قياساً فقهياً، وإن كانت مسلَّمة: سميت قياساً جدلياً، وتسميتها قياساً مجاز؛ إذ حاصله: إدراج خصوص تحت عموم، والقياس: تقدير شيء بشيء آخر، والبرهان على خمسة أضرب).

ش: **أقول**: سبق لك معرفة أن البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فإذا كانت المقدمتان كذلك: لزم منهما نتيجة، وهو معنى قوله: «يتولد منهما نتيجة».

وهذه النتيجة لا تلزم من هذا القياس ولا يُسمَّى برهاناً إلاَّ إذا كانت المقدمتان مسلَّمتين قطعاً؛ لأن البرهان هو القياس اليقيني المنتج نتيجة قطعية يقينية فلا بدَّ أن يكون جميع مقدماته قطعية؛ لأن مقدماته لازمة له ولازم الحق حق.

ولا يلزم أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أي: بينة بنفسها؛ لجواز أن يكون جميعها أو بعضها مطلوبة قطعية؛ بل لا بدَّ أن تنتهي إلى الضروريات.

وإن لم تنته إلى الضروريات: لزم من ذلك التسلسل؛ لأنه حينئذٍ تكون تلك المقدمات مكتسبة من مقدمات أخر، وتلك أيضاً مكتسبة وهلم جراً ويلزم التسلسل.

الحاصل: أنه إن كانت المقدمتان قطعيتين سُمِّي ذلك برهاناً.

وإن كانت المقدمتان مسلَّمتين سُمِّي ذلك قياساً جدلياً من قولهم: «سلَّمنا جدلاً».

وإن كانت المقدمتان ظنِّيتين سُمِّي ذلك قياساً فقهياً؛ لأن أدلة الفقه قائمة على الظنون.

● هل تسمية مقدمتي البرهان بالقياس تسمية حقيقية؟

أقول: في الإجابة عن ذلك ـ إن تسميتها قياساً ليست تسمية حقيقية، بل عن طريق التجوز؛ وذلك لأن القياس في أصل الوضع اللغوي هو: تقدير

شيء بشيء آخر كتقدير الثوب بالذراع ـ كما سيأتي بيانه في باب القياس ـ إن شاء الله.

أما هنا فإن حاصله راجع إلى إدراج خصوص تحت عموم، وهذا ليس بقياس؛ إذ ليس فيه تقدير، ولا حمل، بل فيه إدراج.

ولعلي أبين ذلك بصورة أوضح فأقول:

إن الدلالة في المقدمتين هي: كونهما بحيث يلزم من العلم بهما: العلم بالمطلوب، ووجه الدلالة ـ أي: لميتها وهي السبب الذي لأجله لزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة ـ وهو أن الصغرى خصوص والكبرى عموم؛ وذلك لأن الحكم في الكبرى على جميع ما صدق عليه الأوسط فيتناول الأصغر وغيره.

والحكم في الصغرى مخصوص بالأصغر فقط.

ولا يعنى بكون الصغرى خصوصاً والكبرى عموماً إلَّا هذا.

وإذا كانت الصغرى خصوصاً والكبرى عموماً على الوجه المذكور: وجب اندراج الأصغر تحت الأوسط في الحكم بالأكبر على جميع ما صدق عليه الأوسط، لأن الأصغر من جملتها فيلتقي بالضرورة موضوع الصغرى ـ أعني الأصغر ـ ومحمول الكبرى ـ أعني الأكبر ـ إما إيجاباً إن كانت الكبرى موجبة، أو سلباً إن كانت الكبرى سالبة.

مثال الموجبة قولنا: «الوضوء عبادة وكل عبادة تصح بنية»، فإنه يلزم منه: أن الوضوء يصح بنية.

مثال السالبة: قولنا: «النبيذ سكر ولا شيء من المسكر بحلال» فإنه يلزم منه: أن النبيذ ليس بحلال.

تنبيه: قد تحذف إحدى مقدمتي الدليل وهو البرهان للعلم بها وهي إما الصغرى أو الكبرى.

مثال ما إذا كانت الصغرى محذوفة قولنا: «الوضوء يحتاج إلى النية؛ لأن كل عبادة تحتاج إليها» فهنا حذفت الصغرى وهي: «الوضوء عبادة».

مثال ما إذا كانت الكبرى محذوفة أن يقال: «الوضوء لا يصح بدون النية؛ لأن الوضوء عبادة» فهنا حذفت المقدمة الكبرى وهي: «وكل عبادة لا تصح بدون النية».

هذا وسيتبين ذلك أكثر في أضرب البرهان وأقسامه حيث إنهم قسموا البرهان إلى خمسة أضرب إليك بيانها:

* * *

الضــرب الأول

قوله: (الأول: قولنا «كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام» فيلزم منه: «أن كلَّ نبيذ حرام» ضرورة متى سلِّمت المقدمتان إذ كل عقل صدَّق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن.

ووجه دلالته: أنا جعلنا المسكر صفة للنبيذ ثم حكمنا على الصفة بالتحريم فبالضرورة يدخل الموصوف فيه، ولو بطل قولنا: «النبيذ حرام» مع كونه مسكراً بطل قولنا: «كل مسكر حرام».

ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزئين: مبتدأ وخبر، فتصير أجزاء البرهان أربعة أمور، منها واحد مكرر في المقدمتين فتعود إلى ثلاثة إذ لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد مثل قولنا: «النبيذ مسكر» و «المغصوب مضمون» فلم ترتبط إحداهما بالأخرى.

ويُسمَّى المكرر علة فإنه لو قيل لك: لِمَ حرمت النبيذ؟ قلت: لأنه مسكر، ويسمَّى ما جرى مجرى النبيذ: محكوماً عليه، وما جرى مجرى الحرام: حكماً، وما يشتمل على المحكوم عليه: المقدمة الأولى، وما يشتمل على الحكم: المقدمة الثانية.

ولهذا الضرب شرطان:

أحدهما: أن تكون الأولى مثبتة، ولو كانت نافية لم تنتج.

والثاني: أن تكون الثانية عامة؛ ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت: النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام لم يلزم تحريم النبيذ).

ش: أقول: الضرب الأول ــ من أضرب البرهان الخمسة ــ مثاله أن يقال: «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام» فيلزم منه أن «كل نبيذ حرام».

فعندنا ــ في هذا المثال ــ مقدمتان ونتيجة:

أما المقدمتان فهما:

المقدمة الأولى ــ وهي الصغرى ــ هي قولنا: «كل نبيذ مسكر».

المقدمة الثانية ــ وهي الكبرى ــ هي قولنا: «كل مسكر حرام».

أما النتيجة اللازمة من هاتين المقدمتين هي: «أن كل نبيذ حرام».

فإذا سُلِّمت المقدمتان لا يمكن الشك في النتيجة أصلاً؛ حيث إنها تلزم من المقدمتين؛ لأن كل عاقل صدَّق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة ــ لا محالة ــ هذا إذا أحضرهما في ذهنه وأحضر مجموعهما في البال.

فإن قيل: ما وجه الدلالة التي تسببت في الوصول إلى هذه النتيجة؟

قلتُ: وجه الدلالة: أنه معروف: أن الحكم على الصفة هو حكم على الموصوف فهنا قلنا: «إن النبيذ مسكر» فجعلنا المسكر ــ هنا ــ وصفاً، فإذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام: فقد حكمنا على الوصف بأنه حرام فبالضرورة يدخل فيه الموصوف الذي هو «النبيذ» فينتج: أن النبيذ حرام.

لكن لو بطل قولنا: «النبيذ حرام» مع كونه مسكراً: لبطل قولنا: «كل مسكر حرام» إذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام.

إذا علمت أن في البرهان مقدمتين إحداهما قولنا: «كل نبيذ مسكر» والأخرى قولنا: «كل مسكر حرام» فاعلم أن كل مقدمة من المقدمتين ــ كما هو واضح ــ تتكون من جزئين: «مبتدأ» و «خبر»:

ففي المقدمة الأولى وهي الصغرى المبتدأ فيها: «كل نبيذ» والخبر: «مسكر».

وفي المقدمة الثانية وهي الكبرى المبتدأ فيها: «كل مسكر» والخبر: «حرام».

فتكون أجزاء البرهان أربعة أمور: «المبتدأ والخبر في المقدمة الأولى، والمبتدأ والخبر في المقدمة الثانية» ــ كما وهو واضح في المثال ــ.

من هذه الأمور الأربعة واحد يتكرر في المقدمتين وهو «المسكر» فأخذنا واحداً من المكررين فبقيت الأجزاء ثلاثة.

فإن قلتَ: لم فعلت ذلك؟

قلتُ: لأننا لو أبقينا أجزاء البرهان على الأربعة المذكورة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد وهو القاسم المشترك بين المقدمتين وبطل الازدواج والإدراج بينهما فلا تتولد النتيجة.

فمثلاً لو قلت: «النبيذ مسكر» ثم أتيت بمقدمة ثانية بجملة أخرى لم تتعرض فيها لا للنبيذ ولا للمسكر فقلت: «والمغصوب مضمون» أو قلت «والعالم حادث» فهنا لم ترتبط الأولى بالثانية، فبان لك أنه لا بد من تكرار أحد الأجزاء الأربعة.

والمكرر هذا يُسمَّى علة؛ حيث إنه هو الذي جمع بين المقدمتين حتى خرجنا بنتيجة، وهذا المتكرر هو الذي يمكن أن يقترن بقولك: «لأن» في جواب المطالبة بـ «لِمَ» فلو قيل لك ــ مثلاً ــ : «لِمَ قلت إن النبيذ حرام؟» فإنك تقول في الجواب: «لأنه مسكر». ولا تقول: «لأنه نبيذ»، ولا تقول: «لأنه حرام». فما يقترن به «لأن» هو العلة.

ويسمى ما يجري مجرى النبيذ: محكوماً عليه؛ لأنافي النتيجة نقول: «النبيذ حرام» فنحكم على النبيذ بأنه حرام.

ويسمَّى ما يجري مجرى الحرام: حكماً حيث إنا نقول في النتيجة: «فالنبيذ حرام».

كذلك نشتق للمقدمتين اسمين منهما، لا من العلة؛ لأن العلة ــ كما هو واضح ــ متكررة فيهما.

فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم عليه: المقدمة الأولى وهي قولنا: «كل نبيذ مسكر».

ونسمِّي المقدمة المشتملة على الحكم: المقدمة الثانية وهي قولنا: «كل مسكر حرام».

وهذا الترتيب أخذ من النتيجة حيث إننا نقول: فكل نبيذ حرام فنذكر «النبيذ» أولاً، ثم «الحرام» ثانياً.

والغرض من هذا التفصيل في التسمية: هو سهولة التعريف عند التحقيق.

● شرطا هذا الضرب ـــ من ضروب البرهان ـــ :

من أجل أن يكون هذا الضرب منتجاً لا بد أن يتوفر فيه شرطان: شرط في المقدمة الأولى، وشرط في المقدمة الثانية.

الشرط الأول: أن تكون المقدمة الأولى مثبتة ـ كما مثلنا ـ ، فإن كانت تلك المقدمة نافية: لم تنتج؛ لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفي عنه فمثلاً: إذا قلت: «لا خلّ واحد مسكر وكل مسكر حرام»: لم يلزم من هذا حكم في الخل إذا وقعت المباينة بين المسكر والخل فحكمك على المسكر بالنفي والإثبات لا يتعدى إلى الخل.

الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الثانية عامة كلية؛ وذلك ليدخل المحكوم عليه فيها بسبب عمومها، فمثلاً: لو قلت: «النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام»، لم يلزم من ذلك كون النبيذ حراماً؛ لأنه ليس من ضرورة الحكم على بعض المسكر بالحرام أن يتناول النبيذ؛ لأنه قد يكون من البعض غير الحرام.

كذلك لو قلت: «كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي»: لم يلزم منه كون السفرجل ربوياً؛ لأنه لا يلزم من الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل.

لكن لو جعلت المقدمة الثانية عامة وقلت: «وكل مسكر حرام» يلزم في النبيذ فيكون محرماً هذا في المثال الأول، وكذلك في المثال الثاني

لو قلت في المقدمة الثانية «وكل مطعوم ربوي» يلزم في السفرجل فيكون ربوياً. ويثبت ذلك بعموم الخبر.

* * *

الضـرب الثانـي

قوله: (الضرب الثاني: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين كقولنا: «لا يقتل المسلم بالكافر»؛ لأن الكافر غير مكافىء وكل من يقتل به مكافىء. فهنا ثلاثة معان: مكافىء، ويقتل به، والثالث: الكافر، والمكرر المكافىء فهو العلة وهو الحكم في المقدمة الأولى. وخاصية هذا النظم: أنه لا ينتج إلاَّ قضية نافية. ولهذا الضرب شرطان: أحدهما: أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، والثاني: أن تكون الثانية عامة).

ش: **أقول:** الضرب الثاني من أضرب البرهان: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين. بيان ذلك:

أنه سبق لنا أننا سمَّينا المكرر في المقدمتين بأنه علَّة وذلك في الضرب الأول، وهذا المكرر كان خبراً في المقدمة الأولى، ومبتدأ في المقدمة الثانية. لكن الأمر يختلف هنا في الضرب الثاني فالمكرر ــ وهو العلة ــ خبر في المقدمتين، أي: حكم فيهما.

مثال ذلك: أن يقال: لا يقتل مسلم بكافر؛ لأن الكافر غير مكافىء للمسلم فهو أقل منه؛ لأنه منقوص بالكفر، وكل من يقتل بالمسلم يجب أن يكون مكافئاً له، فالنتيجة تكون: «لا يقتل مسلم بكافر».

فهنا ثلاثة معان: الأول «مكافىء» والثاني: «يقتل به» والثالث: «الكافر» فلو لاحظنا المكرر في هذه المعاني: لوجدناه: «المكافىء» فهو إذن «العلة» وهو حكم وخبر في المقدمة الأولى التي هي: «الكافر غير مكافىء»،

وهو كذلك في المقدمة الثانية التي هي: «كل من يقتل بالمسلم مكافىء».

وهذا بخلاف المكرر في الضرب الأول فإنه ــ أعني: المكرر وهو المسمَّى علة وهو المسكر ــ هناك خبر في المقدمة الأولى، ومبتدأ في المقدمة الثانية.

ووجه لزوم النتيجة من هذا الضرب: أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر فهما متباينان.

واختص هذا الضرب بهذا النظم السابق بأنه لا ينتج إلاَّ قضية نافية سالبة، وذلك مثل المثال السابق حيث إنه «لا يقتل مسلم بكافر» فنفى قتل المسلم بالكافر؛ وذلك لأن المقدمة الكبرى وهي المقدمة الثانية وهي في المثال: «وكل من يقتل بالمسلم مكافىء» عكس سالبة كلية أبداً؛ لأن غيرها لا ينعكس، أو ينعكس جزئية لا تصلح مقدمة ثانية ولا تصلح كبرى للأول.

والعمدة في ذلك الاستقراء.

أما الضرب الأول فقد سبق أنه ينتج النفي والإثبات.

وهذا الضرب لا ينتج إلاَّ بعد رده إلى الشكل الأول وذلك إما بعكس كبراه أو بعكس صغراه وجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة فنقول في قولنا ــ مثلاً ــ «كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة» فينعكس إلى «أن كل مجهول الصفة لا يصح بيعه» فيصير «كل غائب مجهول الصفة، وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه» فالنتيجة تكون: «كل غائب لا يصح بيعه».

ومثل قولنا: «كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة» والنتيجة تكون بعكس المقدمة الصغرى وجعلها كبرى بأن نقول: «كل ما يصح بيعه معلوم الصفة، وكل معلوم الصفة ليس بغائب» فالنتيجة

تكون: «كل ما يصح بيعه ليس بغائب» فتنعكس فتكون: «كل غائب لا يصح بيعه».

● شرطا هذا الضرب:

لكي يكون هذا الضرب منتجاً اشتُرِط له شرطان:

الشرط الأول: أن تختلف المقدمتان ـ المقدمة الأولى والثانية ـ وذلك في النفي والإثبات بحيث تكون الأولى مثبتة والثانية منفية، أو تكون الأولى منفية والثانية مثبتة والأمثلة السابقة تبين ذلك.

فإن كانت المقدمة الأولى والمقدمة الثانية مثبتتين معاً لم ينتجا بنتيجة؛ لأن حاصل هذا النظم في هذا الضرب: يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر، بدليل: أنا نحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد.

ويقال في نظمه هكذا: «كل سواد لون وكل بياض لون» فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد. نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصَال وهو النفي.

الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الثانية عامة كلية وهذا واضح مما سبق في الضرب الأول.

تنبيه: الفقهاء يعبرون عن هذا الضرب بهذا النظم بالفرق؛ إذ يقولون ـ مثلاً ـ «الكافر غير مكاف، وكل من يقتل بالمسلم مكاف» فيفرق بين المقدمة الأولى والثانية بالنفي والإثبات.

تنبيه آخر: قال ابن قدامة: «وهو الحكم في المقدمة الأولى» قلتُ: وهو الحكم في المقدمة الثانية أيضاً وقد بينت ذلك بالشرح.

تنبيه ثالث: قول ابن قدامة في المثال: «لا يقتل المسلم بالكافر» إشارة إلى حديثٍ رواه علي بن أبـي طالب رضي الله عنه عن النبـي ﷺ أنه قال: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهدٍ في عهده» هذا الحديث أخرجه أبو داود، والنسائي، والإمام أحمد، والطحاوي.

وأخرج البخاري والترمذي والنسائي، والدارمي عن أبـي جحيفة رضي الله عنه قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيء من الوحي إلاَّ ما في كتاب الله؟ قال: والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلاَّ فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن وما في هذه الصحيفـة قلتُ: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر».

وورد الحديث متصلاً ومرسلاً، ومختصراً ومطولاً بألفاظ متقاربة.

● **مسألة فرعية: حكم قتل المسلم بالكافر:**

بناء على ما سبق من النصين السابقين فإنه لا يقتل مسلم قصاصاً بقتل كافر مهما كان هذا الكافر ذمي أو غيره هذا هو مذهب الإمام أحمد والشافعي ومالك وكثير من العلماء وهذا هو الصحيح لما يلي:

أولاً: صراحة ما سبق من حديث علي بن أبـي طالب، وحديث أبـي جحيفة رضي الله عنهما.

ثانياً: أن القصاص مبني على المساواة، ولا مساواة بين الكافر والمسلم لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٥٩] وذلك لأن المسلم عصم دمه بالإسلام، والذمي عصم دمه بعقد الذمة فلم

يستويا في العصمة، فلم يتكافئا فوجب أن لا يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي كما لو قتل مستأمناً.

وذهب الحنفية وبعض العلماء كالنخعي والشعبي إلى أنه يقتل المسلم بالكافر الذمي، واستدلوا بأدلة من أهمها:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. وجه الدلالة: أن هذا الخطاب عام من غير تفصيل بين المسلم والذمي.

أجيب، بأن هذا العام قد خُصِّص بالحديثين اللذين احتج بهما الجمهور وهما ما رواه علي بن أبي طالب، وما رواه أبو جحيفة عنه رضي الله عنهما.

الثاني: احتجوا بما أخرجه الدارقطني والبيهقي والشافعي عن عبد الرحمن بن البيلماني أن النبي ﷺ: أقاد مسلماً بذمي وقال: «أنا أحق من وفى بذمته».

أجيب بأن هذا الحديث اختلف المحدثون في رفعه وإرساله، كما اختلفوا في رواته فقال الدارقطني والبيهقي: «لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى وهو متروك الحديث».

وقالا: «أنه حديث مرسل»، وقال الدارقطني: «وابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث فكيف بما يرسله».

تنبيه: فصَّل الإمام مالك في ذلك وقال: إن المسلم إذا قتل ذمياً غيلة فإنه يقتل به. أما إذا قتله بغير هذا الطريق فإن المسلم لا يقتل بالذمي.

وقتل الغيلة أن يضجعه فيذبحه وبخاصة على ماله.

تنبيه آخر: لا خلاف بين العلماء أن المسلم إذا قتل ذمياً خطأً يلزمه الدية على قاتله، ولو قتل المسلم المرتد والحربي لا يلزمه شيء.

* * *

الضرب الثالث

قوله: (الضرب الثالث: أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين، وتسمِّيه الفقهاء: نقضاً، وينتج نتيجة خاصة كقولنا: كل سواد عرض وكل سواد لون» فيلزم منه: أن بعض العرض لون. ومن الفقه: «كل بر مطعوم وكل بر ربوي» فيلزم منه: أن بعض المطعوم ربوي).

ش: **أقول**: هذا هو الضرب الثالث ــ من أضرب البرهان الخمسة ــ وهو أن يكون المكرر ــ وهو المسمَّى علة ــ مبتدأ في المقدمتين: الأولى والثانية.

مثاله: «كل سواد عرض، وكل سواد لون» فهنا مقدمتان لزم منهما نتيجة.

أما المقدمة الأولى فهي: «كل سواد عرض».

والمقدمة الثانية هي: «وكل سواد لون».

فالمكرر ــ هنا ــ في المقدمتين هو: «كل سواد» وهو مبتدأ فيهما كما نلاحظ.

هذا الضرب بهذا النظم لا ينتج إلاَّ جزئية خاصة وهي «أن بعض العرض لون» حيث إن هذه النتيجة قد لزمت من تسليم المقدمتين القطعيتين السابقتين.

مثال آخر من الفقه: «كل بر مطعوم وكل بر ربوي» فهنا مقدمتان: الأولى: «كل بر مطعوم» والثانية: «وكل بر ربوي».

والمكرر فيهما ــ وهو المسمى علة ــ هو «كلُّ بر» وهو مبتدأ في المقدمتين.

لزم من هاتين المقدمتين نتيجة جزئية خاصة وهي: «أن بعض المطعوم ربوي».

فإن قلت: ما وجه دلالة هذا القياس على هذه النتيجة الجزئية الخاصة؟

قلتُ: وجه دلالته: أن «الربوي» و «المطعوم» شيئان حكمنا بهما على شيء واحد وهو «البر» فالتقى هذان الشيئان وهما «الربوي» و «المطعوم» على المحكوم عليه وهو «البر» وأقل درجات الالتقاء: أن يوجب حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً فأمكن أن يقال: «بعض المطعوم ربوي، وبعض الربوي مطعوم».

وهذا الضرب لا ينتج إلاَّ بشرط أن تكونِ المقدمة الأولى مثبتة كما تلاحظ من الأمثلة السابقة، فإن كانت نافية لم تلزم النتيجة.

يشترط هذا الشرط بالإضافة إلى اشتراط أمرين آخرين، وهما: أن يكون في جملة المقدمتين قضية عامة، وأن تكون فيهما مثبتة فلا تلزم نتيجة من خاصتين ولا من نافيتين أبداً.

ولم يذكر ابن قدامة ذلك؛ لأن الأغلب يعلمه.

* * *

الضرب الرابع

قوله: (الضرب الرابع التلازم ومثاله: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن المصلي متطهر. أو نقول: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير

متطهر فيلزم: أن الصلاة غير صحيحة. ووجه دلالة هذه الجملة: أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط، ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولا يلزم العكس، فلو قال: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر: لم يصح؛ إذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر، وكذلك لو قال: ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة: لا يلزم منه شيء؛ إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط. وتحقيقه: أنه مهما جعل شيئاً لازماً لشيء فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له؛ إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورة، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، ولا يلزم من ثبوت الأعم الأخص، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم. ومثاله: إذا قلنا: «كل حيوان جسم» فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، ولم يلزم العكس، فلذلك قلنا: إنه يلزم من صحة الصلاة التطهر، ومن انتفاء التطهر انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر، ولا من وجود التطهر وجود الصحة؛ لكون التطهر أعم من الصلاة. والله أعلم.

أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر فيلزم الوجود بالوجود والانتفاء بالانتفاء؛ لاستحالة تفارقهما. وهذا ظاهر كقولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فيكون الزنا موجوداً، لكنه غير واجب فلا يكون الزنا موجوداً، لكن الزنا غير موجود، فلا يكون الرجم واجباً، وكذلك كل معلوم له علة واحدة).

ش: أقول: هذا هو الضرب الرابع من أضرب البرهان الخمسة وهو: التلازم، وهذا يشتمل على مقدمتين: المقدمة الأولى: تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية: تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليماً إما بالنفي، أو بالإثبات حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها.

مثال ذلك: قولنا: «إن كان العالم حادثاً فله محدث. ومعلوم أن العالم حادث فيلزم أن له محدثاً» ففي هذا المثال مقدمتان ونتيجة.

أما المقدمة الأولى: فهي قولنا: «إن كان العالم حادثاً فله محدث».

والمقدمة الثانية هي قولنا: «ومعلوم أنه حادث».

والنتيجة هي: «أن له محدثاً» وهذا ثبت لضرورة تسليمنا للمقدمتين السابقتين.

فهنا المقدمة الأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط وهو: «إن» لانفصلتا:

القضية الأولى هي قولنا: «فله محدث».

وتسمَّى القضية الأولى: المقدم. وتسمَّى القضية الثانية: اللازم والتابع.

أما المقدمة الثانية: فقد اشتلمت على تسليم عين القضية التي سمَّيناها مقدماً وهو قولنا ــ في المثال السابق ــ : «ومعلوم أن العالم حادث».

فتلزم منه النتيجة السابقة وهي: «أن للعالم محدثاً» وهو عين اللازم.

مثاله من الفقه استدلال الشافعية والحنابلة على عدم وجوب «الوتر» بقولهم: إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال فهو نفل، ومعلوم أنه يؤدَّى على الراحلة فثبت أنه نفل».

فهذا تكوَّن من مقدمتين: المقدمة الأولى هي: «إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال فهو نفل» وهو متكون من قضيتين: الأولى: «إن كان الوتر يؤدى على الراحلة بكل حال» والقضية الثانية هي: «فهو نفل».

والمقدمة الثانية هي: «ومعلوم أنه يؤدَّى على الراحلة».

فنتج من ذلك نتيجة وهي: «ثبوت أنه نفل».

إذا تصورت هذا الضرب ونظمه والأمثلة عليه فاعلم أنه يتطرق إليه أربع تسليمات: اثنتان منها منتجة، واثنتان لا ينتجان.

أما المنتج الأول منها فهو تسليم عين المقدم ـ وهي القضية الأولى من المقدمة الأولى ـ ينتج عين اللازم.

مثال ذلك قولنا: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي متطهراً».

فالمقدمة الأولى هي: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر» وهذه المقدمة ـ كما تلاحظ ـ اشتملت على قضيتين: الأولى: «إن كانت الصلاة صحيحة» والثانية: «فالمصلي متطهر».

فالقضية ـ وهي المقدم ـ تنتج عين اللازم وهي قوله: «فالمصلي متطهر».

أما المقدمة الثانية: فهي: «ومعلوم أن الصلاة صحيحة».

والنتيجة هي: «أن المصلي متطهر» وهي عين اللازم السابق.

مثال آخر على المنتج الأول قولنا: «إن كان هذا سواد فهو لون، ومعلوم أنه سواد فإذاً هو لون».

أما المنتج الثاني: فهو تسليم نقيض اللازم فإنه ينتج نقيض المقدم.

مثال ذلك: قولنا: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر فيلزم أن الصلاة غير صحيحة».

فالمقدمة الأولى ـ هنا ـ هي: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر» تكونت هذه المقدمة من قضيتين الأولى: «إن كانت الصلاة صحيحة» وهي المقدم. والثانية: «فالمصلي متطهر» وهي اللازم.

والمقدمة الثانية هي: «ومعلوم أن المصلي غير متطهر».

والنتيجة هي: «أن الصلاة غير صحيحة».

فهنا اللازم كما سبق هو: «فالمصلي متطهر» ونحن سلَّمنا نقيضه وهو «أن المصلي غير متطهر» فنتج نقيض المقدم وهو «أن الصلاة غير صحيحة»؛ لأن المقدم هو «أن الصلاة صحيحة».

مثال آخر على المنتج الثاني قولنا: «إن كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الإلزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح».

ووجه دلالة ذلك أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة ـ في المثال الأول ـ وجعل صريح الإلزام شرطاً لصحة بيع الغائب ـ في المثال الثاني ـ .

فيلزم من وجود المشروط ـ الذي هو صحة الصلاة ـ وجود الشرط ـ وهي الطهارة ـ .

ويلزم من انتفاء الشرط ـ وهي الطهارة ـ انتفاء المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ .

ولا يلزم العكس، أي: لا يلزم من وجود الشرط ـ وهي الطهارة ـ وجود المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ .

ولا يلزم من انتفاء المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ انتفاء الشرط ـ وهي الطهارة ـ .

مثال ذلك: لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر فهذا لا يلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها؛ لأن

الصلاة قد تفسد بعلة أخرى. وهذا مثال للذي لا ينتج وهو تسليم عين اللازم وهو قولنا: في المثال: «فالمصلي متطهر».

مثال آخر: لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة فإنه لا يلزم من ذلك شيء لا كونه متطهراً ولا كونه غير متطهر. وهذا مثال للذي لا ينتج وهو: تسليم نقيض المقدم حيث لم ينتج عن اللازم ولا نقيضه. فهنا المقدم هو: «إن كانت الصلاة صحيحة» وسلمنا نقيض ذلك وهو قولنا: «ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة» فهذا لا ينتج شيئاً ــ كما سبق ــ .

فهنا لم يلزم من وجود الشرط ــ وهي الطهارة ــ وجود المشروط ــ وهو صحة الصلاة ــ .

ولم يلزم من انتفاء المشروط ــ وهو صحة الصلاة ــ انتفاء الشرط ــ وهو الطهارة ــ ؛ لأن الصلاة قد تكون غير صحيحة؛ لانتفاء شيء آخر غير الطهارة.

● **وتحقيق لزوم النتيجة ــ في الأمثلة السابقة ــ من هذا النظم:**

أنه مهما جعل المتلفظ شيئاً لازماً لشيء آخر فينبغي أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له، بمعنى: أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم، بل يكون إما أخص أو مساوياً له، ومهما كان أخص فإن ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم بالضرورة فمثلاً: ثبوت «الحيوان» يوجب ثبوت «الجسم»؛ لأن «الجسم» أعم من «الحيوان»، كذلك: ثبوت «السواد». يوجب ثبوت «اللون»؛ لأن «اللون» أعم من «السواد». وهذا هو الذي عني بتسليم عين اللازم.

وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص ضرورة فمثلاً: انتفاء «الجسم» يلزم

منه انتفاء «الحيوان»؛ لأن «الحيوان» أخص من «الجسم» وكذلك: انتفاء «اللون» يلزم منه انتفاء «السواد» لأن «السواد» أخص من «اللون». وهو الذي عني بتسليم نقيض اللازم.

وأما ثبوت الأعم فلا يلزم منه ثبوت الأخص فمثلاً: ثبوت «الجسم» لا يلزم منه ثبوت «الحيوان»؛ لأنه قد يثبت الجسم على غير الحيوان كالجبل مثلاً.

كذلك مثال آخر: ثبوت «اللون» لا يلزم منه ثبوت «السواد»؛ لأن اللون قد يثبت على غير السواد كالبياض مثلاً. فلذلك قلنا ــ هناك ــ: تسليم المقدم لا ينتج.

وأما انتفاء الأخص فلا يلزم منه انتفاء الأعم ولا ثبوته فمثلاً انتفاء «الحيوان» لا يلزم منه انتفاء «الجسم» ولا ثبوته؛ فقد يوجد «الجسم» بغير شكل الحيوان، وقد لا يوجد.

كذلك: انتفاء «السواد» لا يلزم منه انتفاء «اللون» ولا ثبوته؛ فقد يوجد «اللون» على غير السواد، وقد لا يوجد. وهذا هو الذي عنيناه بقولنا: «إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلاً».

نطبق ذلك على المثال الأول فنقول:

يلزم من ثبوت صحة الصلاة ثبوت التطهر، ويلزم من انتفاء التطهر انتفاء صحة الصلاة. لا العكس أي: لا يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر فقد يوجد شيء قد أوجب انتفاء الصحة غير الطهارة ــ كما قلنا ــ ولا يلزم من وجود التطهر وجود صحة الصلاة؛ لأنه قد يتطهر ولا تصح صلاته بشيء آخر فالطهارة أعم من صحة الصلاة.

فهنا في هذا المثال: لزم من ثبوت المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ : ثبوت الشرط ـ وهو التطهر ـ ، ولزم من انتفاء الشرط ـ وهو التطهر ـ : انتفاء المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ .

لكن لا يلزم من انتفاء المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ : انتفاء الشرط ـ وهو التطهر ـ ؛ لأن عدم الصحة قد تكون من شيء آخر. ولا يلزم من وجود الشرط ـ وهو التطهر ـ وجود المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ ؛ لأن التطهر أعم من صحة الصلاة.

هذا إذا كان الملزوم أخص من اللازم.

أما إذا كان الملزوم مساوياً للازم أي: كان اللازم مساوياً للمقدم فينتج منه أربع تسليمات: فيلزم من الوجود الوجود، ويلزم من الانتفاء الانتفاء؛ وذلك لأنه يستحيل تفارقهما.

مثال ذلك قولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن موجود فيكون الرجم واجب، لكنه واجب فإذاً هو موجود، لكن الرجم غير واجب فالزنا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود فالرجم غير واجب.

وبيان التسليمات الأربع في هذا المثال كما يلي:

١ ـ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن موجود فتلزم من ذلك النتيجة وهي: «أن الرجم واجب».

٢ ـ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فتلزم النتيجة وهي: «أن زنا المحصن موجود».

٣ ـ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم غير واجب، فتلزم النتيجة وهي: «أن زنا المحصن غير موجود».

٤ ــ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن غير موجود فتلزم النتيجة وهي: «إن الرجم غير واجب».

وسقط الأول من تمثيل ابن قدامة فتدبَّر ذلك.

وكذلك يقال في كل معلول له علة واحدة فإنه ينتج أربع تسليمات.

مثال ذلك قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود فتكون طالعة، لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود، لكن النهار غير موجود فتكون غير طالعة.

بيان تلك التسليمات الأربع في هذا المثال كما يلي:

١ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أنها طالعة فتلزم النتيجة وهي: «أن النهار موجود».

٢ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أن النهار موجود فتلزم النتيجة وهي: «أن الشمس طالعة».

٣ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أنها ليست طالعة فتلزم النتيجة وهي: «أن النهار غير موجود».

٤ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أن النهار غير موجود فتلزم النتيجة وهي: «أن الشمس غير طالعة».

وهكذا تقول في كل مثال على هذا المنوال.

● مسألة فرعية في حكم الوتر:

قلت ــ فيما سبق ــ: إن من الأمثلة على هذا الضرب: استدلال الشافعية والحنابلة على عدم وجوب الوتر بقولهم: إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال فهو نفل، ومعلوم أنه يؤدَّى على الراحلة فثبت أنه نفل.

هذا الاستدلال أورده الغزالي في «الوجيز» وابن قدامة في «المغني».

وهناك أدلة على عدم وجوب الوتر غير هذا وهي كثيرة من أهمها: إجماع الأمة على أن الصلوات المفروضة خمس فقط استناداً إلى ما أخرجه البخاري ومسلم عن طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال: جاء رجل من أهل نجد فإذا هو يسأل عن الإسلا ، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة» فقال: هل علي غيرها؟ فقال: «لا إلاَّ أن تطوع. . .» وكذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن وقال له الرسول ﷺ: «فإن أطاعوك فاعلمهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة» قال النووي في «المجموع»: وهذا من أحسن الأدلة؛ لأن بعث معاذ رضي الله عنه إلى اليمن كان قبل وفاة النبـي ﷺ بأيام قليلة.

والوتر عند الشافعية والمالكية والحنابلة سنة مؤكدة.

أما الحنفية فهم يقولون بأن الوتر واجب مستدلين بما أخرجه الدارقطني عن أبـي حمزة قال: سمعت محمد بن عبيد الله يحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: مكثنا زماناً لا نزيد على الصلوات الخمس، فأمرنا رسول الله ﷺ فاجتمعنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إن الله زادكم صلاة فأمرنا بالوتر».

وأخرجه الإمام أحمد عن الحجاج بن أرطأة عن عمرو بن شعيب. . .».

أجيب عن ذلك بأن محمد بن عبيد الله ضعيف قاله الدارقطني، وقال الزيلعي: «ونقل ابن الجوزي عن النسائي وأحمد: أنه متروك الحديث، ورواه أحمد في «مسنده» عن الحجاج بن أرطأه عن عمرو بن شعيب، والحجاج غير ثقة».

واستدل الحنفية بغير ذلك من الأحاديث على مذهبهم ولكن تكلم عنها علماء الحديث.

ثم نقول: ليس المراد من ورود الوتر في النصوص التي وردت إلاَّ تأكيد فضيلته وأنه سنة مؤكدة وذلك حق، وزيادة الصلاة يجوز أن تكون سنة والتوعد على تركه للمبالغة في تأكيده. والله أعلم.

* * *

الضـرب الخامـس

قوله: (الضرب الخامس: السبر والتقسيم كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، لكنه حادث فليس بقديم، أو لكنه قديم فليس بحادث، أو لكنه ليس بحادث فهو قديم. وفي الجملة كل نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر ونفيه إثبات الآخر، ولا يشترط انحصار القضية في قسمين لكن من شرطه: استيفاء أقسامه، أما إذا لم يحصر: احتمل أن الحق في قسم آخر، فإن كانت ثلاثة كقولنا: العدد مساوٍ أو أقل أو أكثر فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، ونفي الآخرين ينتج إثبات الثالث، وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين).

ش: **أقول**: هذا هو الضرب الخامس والأخير من أضرب البرهان وهو السبر والتقسيم، وسمَّاه بهذا المتكلمون.

أما أهل المنطق فإنهم يسمُّونه الشرطي المنفصل، ويسمُّون ما قبله الشرطي المتصل.

أما المتكلمون فإنهم سمَّوه بالسبر والتقسيم؛ نظراً إلى معناه وهو حصر أقسام الحكم لذلك الشيء الذي يراد إثبات حكم له، ثم يختار القسم المناسب له في المقدمة الثانية.

وهو يتكون من مقدمتين ونتيجة.

مثاله: قولنا: العالم إما قديم وإما حادث، لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه ليس بقديم فهو حادث.

فهنا مقدمتان: المقدمة الأولى هي: «العالم إما قديم وإما حادث» وتشتمل هذه المقدمة على قضيتين: القضية الأولى قولنا: «العالم إما قديم» والثانية: قولنا: «وإما حادث».

أما المقدمة الثانية فهي تسليم إحدى القضيتين اللتين في المقدمة الأولى، أو تسليم نقيضها، فيلزم منه نتيجة، وينتج فيه أربع تسليمات وبيانها فيما يلي:

١ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه حادث فتلزم النتيجة وهي: «إنه ليس بقديم».

٢ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه قديم فتلزم النتيجة وهي: «أنه ليس بحادث».

٣ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه ليس بحادث فتلزم النتيجة وهي: «أنه قديم».

٤ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه ليس بقديم فتلزم النتيجة وهي: «أنه حادث».

وأسقط ابن قدامة ــ رحمه الله ــ الرابع فتنبه لذلك.

والحاصل: أن كل قسمين متناقضين متقابلين ــ كالقديم والحادث في المثال السابق ــ إذا وجدت فيهما شرائط التناقض فإنه ينتج إثبات أحدهما: نفي الآخر، وينتج نفي أحدهما: إثبات الآخر.

ولا يشترط في ذلك أن تنحصر القضية في قسمين فقط، بل يشترط أن تستوفى أقسامه وتنحصر.

أما إذا لم تنحصر أقسامه: فهذا لا ينتج شيئاً؛ لأن الحق قد يكون في قسم آخر لم يذكر.

مثال ذلك قولنا: «زيد إما في المدينة أو في مكة» فهذا مما يوجب إثبات واحد نفي الآخر، أما إبطال واحد وهو أن نقول: «زيد ليس بمكة» فهذا لا ينتج إثبات الآخر فلا ينتج أنه في المدينة؛ لأنه قد يكون في مكان آخر غير المدينة المنورة.

فإن كانت الأقسام ثلاثة فإنا نقول: العدد إما مساو، أو أقل، أو أكثر، فهذه ثلاثة لكنها منحصرة لذلك يكون إثبات واحد: ينتج نفي الآخرين، وكذلك نفي وإبطال اثنين: ينتج إثبات الثالث، ونفي واحد وإبطاله: ينتج انحصار الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه.

هذا تمام الكلام عن أضرب وأقسام وأنواع البرهان، فكل دليل لا يمكن ردُّه إلى واحد من هذه الأقسام والأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة.

* * *

أسباب مخالفة نظم البرهان أو القياس

قوله: (فصل: وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه، وحيث تذكر لا على هذا النظم؛ فهو إما لقصور، وإما لإهمال إحدى المقدمتين، ثم إهمالهما إما لوضوحهما وهو الغالب في الفقهيات كقول القائل: هذا يجب رجمه؛ لأنه زنا وهو محصن وترك المقدمة الأولى؛ لاشتهارها وهي: «وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم» وأكثر أدلة القرآن على هذا. قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فترك «أنهما لم تفسدا»؛ للعلم به. وكذا قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]، ثم قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى، وقد يكون للثانية، وقد تترك إحدى المقدمتين للتلبيس على الخصم وذلك يكون بترك المقدمة التي يعسر إثباتها، أو ينازعه الخصم فيها استغفالاً للخصم واستهجالاً له خشية أن يصرح بها فيتنبه ذهن خصمه على منازعته فيها، وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين فيقولون في تحريم النبيذ: «النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر» ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يُردّ إلى النظم الذي ذكرناه. والله أعلم).

ش: أقول: لما فرغ من بيان حقيقة البرهان وذكر أقسامه: شرع في بيان الأشياء المسببة في مخالفة نظم البرهان فبيَّن أن جميع ما تنطق به الألسنة في معرض الاستدلال والتعليل في كل أقسام العلوم والفنون يرجع إلى الضروب والأقسام التي ذكرت سابقاً، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً.

فمن ذكر ليس على ذلك النظم فيرجع إلى أسباب:

السبب الأول: قصور في علم المناظر بتمام نظم القياس.

السبب الثاني: إهمال المناظر لإحدى المقدمتين؛ لكونها واضحة ومعلوماً بها.

فيهمل إما الصغرى أو الكبرى.

ويفعل ذلك ـ غالباً ـ الفقهاء في المحاورات الفقهية؛ احترازاً عن التطويل، مثال ذلك قولهم: «الوضوء يحتاج إلى النية؛ لأن كل عبادة تحتاج إلى النية» فهنا حذفت الصغرى وهي قولنا: «الوضوء عبادة».

وتمام النظم أن يقال: «كل عبادة تحتاج إلى النية، والوضوء عبادة،

يلزم أن الوضوء يحتاج إلى النية» فحذفت الصغرى وهي المقدمة الأولى وذلك لاشتهارها ووضوحها.

مثال آخر قولنا: «هذا يجب رجمه؛ لأنه زنا وهو محصن» فهنا تركت المقدمة الأولى وهي الكبرى هنا وهي: «كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم»؛ لاشتهارها ووضوحها وتمام القياس أن يقال: «كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنا وهو محصن فيلزم وجوب الرجم».

وحذف إحدى المقدمتين للاشتهار والوضوح قد ورد في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. فينبغي أن تضم إليها: «ومعلوم أنهما لم تفسدا» وترك ذلك؛ للعلم به ووضوحه.

كذلك ورد الحذف في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]. وتمام النظم: «أنه معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً» وقد ترك ذلك؛ للعلم به واتضاحه من النص.

السبب الثالث: إهمال المناظر لإحدى المقدمتين للتلبيس على الخصم، وذلك يكون بترك المقدمة التي يعسر إثباتها ويندر أمثالها، أو ينازعه الخصم في تلك المقدمة وذلك استغفالاً للخصم، فخشي المستدل أن يصرح بتلك المقدمة فيتنبه ذهن خصمه فينازعه فيها، مثال ذلك أن يقال: «فلان خائن في حقك» فتقول: لِمَ؟ فيقال: «لأنه كان يناجي عدوَّك» وتمامه أن يقال: «كل من يناجي العدو فهو عدو، وهذا يناجي العدو فهو إذاً عدو» لكن لو صرح به: لتنبه ذهن الخصم بأن من «يناجي العدو فقد ينصحه وقد يخدعه فلا يجب أن يكون عدواً؛ لأنه يحتمل هذا وذاك.

مثال آخر على ذلك من الفقه أن يقال في نكاح الشغار «هو فاسد؛ لأنه منهي عنه» وتمامه أن يقول: «كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو إذاً فاسد»، ولكن لو صرح بهذه المقدمة الأولى وهي الكبرى لتنبه الخصم لها؛ لأنها موضع النزاع.

وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين: الكبرى أو الصغرى فيقولون ــ مثلاً ــ ــ في تحريم النبيذ ــ : «النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر» فهنا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يُرد إلى النظم الذي ذكرناه في أضرب وأقسام البرهان السابقة.

وقلنا لا تنقطع المطالبة؛ لأنه ــ هنا ــ لم يذكر المقدمة الكبرى وهي: «وكل مسكر حرام» فيكون تمام النظم: «النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم أن النبيذ حرام».

فإن ردَّ إلى هذا النظم لزمت النتيجة، وإن رد إلى النظم الأول قبل إضافتنا للكبرى ولم يكن مسلماً فلا تلزم النتيجة إلاَّ بإقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكراً أن توزع فيه بالحس والتجربة، وكون المسكر حراماً بالخبر وهو الذي أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه والإمام مالك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت قال الرسول الله ﷺ: «كل مسكر حرام». والله أعلم.

• مسألة فرعية: حقيقة نكاح الشغار وحكمه:

نكاح الشغار هو: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه المتزوج ابنته أو أخته ليكون أحد العقدين عوضاً عن الآخر، وهو من أنكحة الجاهلية المنهي عنها حيث أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ نهى عن نكاح الشغار. وهذا مذهب جمهور الفقهاء.

اليقيـن ومداركـه

قوله: (فصل: اليقين: ما أذعنت النفس للتصديق به وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل كقولنا: «لواحد أقل من الاثنين» و «شخص واحد لا يكون في مكانين» و «لا يتصور اجتماع ضدَّين». ولنا حالة ثانية وهي: أن تصدق بالشيء تصديقاً جزمياً لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضه البتة، ولو أشعرت بنقيضه: لعسر إذعانها للإصغاء، لكن لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه عن صادق: أورث ذلك توقفاً عندها، وهذا اعتقاد أكثر الخلق، وكافة الخلق يسمّون هذا يقيناً لا آحاداً من الناس، فأما ما للنفس سكون إليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله فهو يسمَّى ظناً، وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إليه، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون حتى يصير يقيناً، وبعض الناس يُسمِّي هذا الظن يقيناً أيضاً ومدارك اليقين خمسة).

ش: أقـول: لمـا علمـت أن البـرهـان مقـدمتـان، وأنهمـا إذا عـرفـا بشروطهما لزم منهما نتيجة: فلا بد أن تعلم أنه لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج، بل البرهان المنتج لا ينصاغ إلاَّ من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقيناً.

لذلك يعرف المناطقة البرهان بأنه: ما كانت مواده يقينية، وهي التي يجب قبولها بدهية كانت أو نظرية تنتهي إلى البدهيات وسواء كانت تلك المقدمات عقلية أو سمعية فإن السمع يفيد اليقين كأن يكون خبر من يمتنع عليه الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، والإجماع.

لذلك أورد ابن قدامة ــ رحمه الله ــ كغيره هذا الفصل ليبين المقصود من اليقين والأشياء التي يقتنص بها اليقين.

فاليقين في اللغة هو العلم الذي لا شك معه.

واليقين في الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلاَّ كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال.

وقد بين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ اليقين ــ هنا ــ بما معناه: أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا أو سكنت إليها فلها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يتيقن ويقطع بما أذعنت النفس للتصديق به وينضاف إليه قطع ثان وهو: أن يقطع بأن قطعها به صحيح، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا خطأ ولا التباس، فلا يجوّز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول ولا فرق، وتكون آمنة من الغلط والخطأ، أو تصل إلى درجة أنه لو حكى نقيض اعتقاده ونقيض ما تيقنه عن أفضل الناس فإنه لا يتوقف عن تجهيله وتكذيبه وتخطئته.

مثال اليقين على تلك الصورة قولنا: «الواحد أقل من الاثنين» فهذا يقين لا يمكن أن يخالطه الشك أو الغلط، كذلك قولنا: «شخص واحد لا يكون في مكانين» وكذلك لا يمكن أن يتصور الجمع بين ضدَّين فلا يمكن أن يكون الواحد قديماً حادثاً، أو موجوداً معدوماً، أو ساكناً متحركاً في حالة واحدة.

الحالة الثانية: أن تصدق النفس بتلك القضية تصديقاً جزماً لا تتمارى ولا تتشكك فيه، ولا تشعر بنقيضها البتة، ولو أشعرت بنقيضها تعسر إذعانها للإصغاء والاستماع إليه، لكنها لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيض معتقدها عن صادق لا يقول إلاَّ حقاً: فإن ذلك يورث في النفس توقفاً عندها، ويسمَّى ذلك اعتقاداً جزماً وهو اعتقاد أكثر الخلق من عوام المسلمين واليهود

والنصارى في معتقداتهم وأديانهم، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة فإنهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشؤهم.

وكافة الخلق ـ لا آحاد المحققين ـ يسمُّون تلك الحالة يقيناً ولا يميزون بين تلك الحالة والحالة الأولى.

الحالة الثالثة: أن يكون للنفس سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها من قبول ذلك الشيء، فهذا يسمَّى ظناً، وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى: فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إلى هذا الشيء الذي سمعه، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن انضاف إليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة، فإن انضاف إليه قرينة كأن يخبروا عن أمر مخوف وقد اصفرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد ـ بهذا ـ الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر، وبعض الناس يُسمي هذا يقيناً.

وابن قدامة لما أشار إلى تلك الحالات لم يبد رأيه في أيها الذي يسمَّى يقيناً حقيقة، لكن بعض العلماء كالغزالي ذكر أن حقيقة اليقين في الحالة الأولى، أما الثانية فهي مظنة الغلط.

وبناء على هذا: إذا ألَّفت برهاناً من مقدِّمات يقينية على الحالة الأولى وراعيت صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها.

فإذا عرفت حقيقة اليقين، لا بدَّ أن تعرف الآلة التي يقتنص بها اليقين

ويُسمَّى ذلك مدارك اليقين وهي كثيرة ذكر منها ابن قدامة خمسة فقط وهي التي ذكرها ابن الحاجب في «مختصره».

وإليك بيان مدارك اليقين الخمسة:

* * *

الأول: الأوَّلـيـات

قوله: (**الأول: الأوَّليات وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحس وتخيل كعلم الإنسان بوجود نفسه، وأن القديم ليس بحادث، واستحالة اجتماع الضدين، فهذه القضايا تصادف مرتسمة في النفس حتى يظن أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى تجدَّد ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل**).

ش: **أقول**: المدرك الأول من مدارك اليقين وهو الأوليات وهي: العقليات المحضة التي يحكم العقل بمجرده بها، فالأوليات تكون: القضايا التي تحصل بمجرد العقل أي: لا يتوقف حكم العقل بها إلاَّ على تصور طرفيها فقط سواء كان تصور طرفيها جزئياً: كعلمك وتصديقك بوجود نفسك، أو كلياً كعلمك وتصديقك بأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً.

يفعل ذلك العقل فقط من غير أن يستعين بغيره كالحواس والتخيلات.

ومعنى ذلك مجملاً: أن هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل؛ إذ يرتسم فيه الموجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً، والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به، وأن القديم ليس بحادث

فيصدق العقل به فلا يحتاج إلاَّ إلى ذهن ترتسم فيه المفردات وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى بعض، فينتهض العقل بديهياً إلى التصديق أو التكذيب.

* * *

الثاني: المشاهدات الباطنة

قوله: (الثاني: المشاهدات الباطنة كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فليست حسية، ولا هي عقلية؛ إذ تدركها البهيمة والصبي، والأوليات لا تكون للبهائم).

ش: **أقول**: المدرك الثاني من مدارك اليقين: المشاهدات الباطنة وهي القضايا التي يستفيد الإنسان التصديق بها من القوى الباطنة وهي: ما لا تفتقر في حصول طرفيها عند المشاهد إلى الحس ولا إلى العقل مثل: علم الإنسان بجوع نفسه، وألمه وعطشه.

وقلنا: إنها لا تفتقر في حصول طرفيها إلى الحس؛ لأن مثل الجوع والعطش والألم يدركها من ليس له حواس فتكون ليست حسية.

وقلنا: إنها لا تفتقر في حصول طرفيها إلى عقل؛ لأن هذه الأحوال من جوع وعطش يدركها من لا عقل له كالمجانين والصبيان والبهائم.

والفرق بين المدرك الأول والثاني:

أن المدرك الأول ــ وهي الأوليات ــ لا تدركه الصبيان ولا البهائم ولا المجانين؛ لأن الأوليات ــ كما سبق بيانه ــ قضايا حصلت بمجرد العقل، والعقل مفقود بالنسبة لهؤلاء.

أما المدرك الثاني ــ وهو المشاهدات الباطنة ــ فإن البهائم والمجانين

والصبيان تدركه ـ كما قلنا ـ لأن تلك الأحوال وهي الجوع والعطش لا تفتقر إلى العقل.

* * *

الثالث: المحسوسات الظاهرة

قوله: (الثالث: المحسوسات الظاهرة وهي المدركة بالحواس الخمس وهي البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس، فالمدرك بواحد منها يقيني كقولنا: «الثلج أبيض» و «القمر مستدير»، وهذا واضح لكن يتطرق الغلط إليها لعوارض كتطرق الغلط إلى الأبصار لبعد أو قرب مفرط، أو ضعف في العين، وخفاء في المرئي، ولذلك ترى الظل ساكناً وهو متحرك، وكذلك الشمس والقمر والنجوم والصبـي والنبات هو في النمو لا يتبين ذلك، وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة منها الانعكاس كما في المرآة، والانعطاف كما يرى ما وراء البلور والزجاج وغير ذلك).

ش: أقول: المدرك الثالث من مدارك اليقين: المحسوسات الظاهرة وهي القضايا التي يستفيد الإنسان التصديق بها من الحواس الظاهرة وهي خمس: «البصر» و «السمع» و «الذوق» و «الشم» و «اللمس» فإذا أدركنا بواحد من تلك الحواس شيئاً ـ من مرئيات، أو أصوات، أو حلاوة طعام، أو رائحة، أو خشونة، فإنه يكون يقينياً مثل: «الشمس مضيئة» أو «النار محرقة» أو «الثلج أبيض» أو «القمر مستدير» ونحو ذلك.

وهذا واضح للجميع لا يحتاج إلى مزيد بيان.

لكن الذي ينبغي أن تتنبه إليه هو: أن الغلط يتطرق إلى تلك الحواس لعوارض تعترض عليها مثل: تطرق الغلط إلى الأبصار لعوارض كبعد مفرط أو قرب مفرط، أو ضعف في العين.

وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة التي لا عيب فيها كثيرة منها: «الانعكاس» كما في المرآة حيث تعكس صورة الإنسان، و «الانعطاف» كما يرى ما وراء البلور والزجاج ويتضاعف في الأبصار أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذا غير ممكن، فإن أردت أن تفهم منه أمثلة: فانظر إلى طرف الظل فتراه ساكناً، والعقل يقتضي بأنه متحرك، وانظر إلى الكواكب فتراها ساكنة وهي في الحقيقة متحركة، وانظر إلى الصبـي في أول صباه فتراه ساكناً وهو متحرك، كذلك النبات في أول النشوء وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج، ولكنك تراه واقفاً.

* * *

الرابـع: التجربيـات

قوله: **(الرابع التجربيات ويعبر عنها باطراد العادات ككون النار محرقة، والخبز مشبع، والماء مرو، والخمر مسكر، والحجر هاو، وهي يقينية عند من جربها، وليست هذه محسوسة؛ فإن الحس شاهد حجراً يهوي بعينه، أما أن كل حجر هاوٍ فقضية عامة لم يشاهدها، وليس للحس إلاَّ قضية في عين).**

ش: **أقول**: المدرك الرابع من مدارك اليقين: التجربيات وهي: قضايا تحصل بالعادة لذلك يعبر عنها باطراد العادات أي: تكرار المشاهدة على وجه يتأكد منها عقد قوي لا شك فيه وهي لا تخلو عن قياس خفي مع تكرار المشاهدة وهو أن تعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقاً.

من أمثلة ذلك: حكمنا بإسهال المسهل الذي هو السقمونيا ــ مثلاً ــ فإن بعد تكرر وقوع الإسهال عقيب ملاقاة المسهل البدن يحصل ذلك الحكم.

كذلك حكمنا بـ «أن النار محرقة» و «أن الخبز مشبع» و «أن الماء مرو» و «أن الخمر مسكر» و «أن الحجر هاوٍ إلى أسفل» و «أن النار صاعدة إلى فوق» حكمنا بكل هذه الأحكام بعد تكرر وقوع ذلك فيها، وهذه الأحكام والمعلومات يقينية عند من جربها من الناس.

فإن قلتَ: هذه الأحكام ثبتت عن طريق الحس.

قلتُ: هذه الأحكام والمعلومات لم تدرك بالحس؛ لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر بعينه هاو إلى أسفل؛ لأنه شاهده، وأما الحكم بأن كل حجر هاو إلى أسفل فهي قضية عامة لا قضية في عين، وليس للحس إلاَّ قضية في عين.

كذلك إذا رأى مائعاً وقد شربه فسكر فحكم بأن جنس هذا المائع مسكر فالحس لم يدرك إلاَّ شرباً ومسكراً واحداً معيناً، فالحكم في الكل إذاً هو للعقل ولكن بواسطة الحس، أو يتكرر الإحساس مرة بعد مرة؛ لأن المرة الواحدة لا يحصل العلم بها فمن تألم له موضع فصبَّ عليه مائعاً فزال ألمه: لم يحصل له العلم بأنه المزيل حيث يحتمل أن زواله بالاتفاق، فإذا تكرر مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم بأن المزيل هو هذا المائع الذي صبه على الموضع المؤلم، كما حصل العلم اليقيني بأن الخبز مزيل لألم الجوع، وأن الاصطلاء بالنار مزيل لألم البرد وهكذا.

وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه: لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق: لاختلف.

تنبيه: الناس يختلفون في العلوم والأحكام المدركة عن طريق التجربيات؛ وذلك لاختلافهم في التجربة، ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينيات فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج فيستفيدها من أهل المعرفة بها.

* * *

الخامس: المتـواتـرات

قوله: (الخامس: المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد وليس هو بمحسوس، إنما للحس أن يسمع، أما صدق المخبر فذلك إلى العقل، فهذه الخمسة مدارك اليقين).

ش: **أقول**: المدرك الخامس من مدارك اليقين: المتواترات وهي: قضايا تحصل للنفس بالأخبار تواتراً، أي: كثرة متوالية موجبة لسكون النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك بسبب كثرة الشهادات بحيث يحيل العقل تواطؤ الشهداء على الكذب مثل حكمنا وعلمنا يقيناً بوجود مكة والمدينة وغيرهما، وأن الأئمة الأربعة قد وجدوا في عصور وأزمنة قد سبقت.

فإن قلتَ: هذه الأحكام والمعلومات تدرك بالمحسوسات؛ لأننا سمعنا بكذا والسمع من الحواس.

قلتُ: هذه المعلومات والأحكام لم تدرك بمحسوس، بل أدركت بأمر وراء المحسوس؛ لأنه ليس للحس إلاَّ أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة، وأما الحكم بصدقه فهو للعقل وآلته السمع، وليس المراد مجرد السمع مرة واحدة، بل تكرار السماع. ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد، بل هو كتكرر التجربة ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علماً ولا يشعر بوقته، فكذلك التواتر يأتي مخبر ويخبرنا عن وجود شيء ما

فهذا يحرك الظن بوجود ذلك، ثم يأتي خبر آخر عن ذلك ويقويه ويتكرر ذلك حتى ينقلب الظن علماً عندنا بدون أن نشعر بوقت حصول هذا العلم اليقيني.

هذا آخر مدرك من مدارك اليقين الخمسة وهي «الأوليات» و «المشاهدات الباطنة» و «المحسوسات الظاهرة» و «التجربيات» و «المتواترات» فهي التي يدرك بها العلوم والأحكام اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين.

* * *

أمور تُوهِّم بأنها من مدارك اليقين، وليست منها

قوله: (فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها فالوهميات والمشهورات وهي: أراء محمودة يوجب التصديق بها إما شهادة الكل، أو الأكثر، أو جماهير من الأفاضل كقولك «الكذب قبيح» و «كفران المنعم وإيلام البريء قبيح» و «الإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن»).

ش: **أقول**: لما فرغ من مدارك اليقين التي تصلح لمقدمات البراهين وهي الخمسة السابقة: شرع في ذكر ما توهمه بعضهم أنه من مدارك اليقين وهو ليس منها وهما:

١ ــ الوهميات.
٢ ــ المشهورات.

أما الوهميات فذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته وأن موجوداً لا متصلاً ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلاً محال؛ لأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال، وهذا عمل قوة في التجويف الأوسط من الدماغ، وتسمى وهمية شأنها ملازمة

المحسوسات، ومتابعتها، والتصرف فيها، فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها فليس في طباعها إلَّا النبوة عنها.

وهذه القضايا الوهمية مع أنها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك: لا يكون شخص في مكانين، بل تشهد به أول الفطرة كما تشهد بالأوليات القطعية، وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق، بل الصادق هو ما تشهد به قوة العقل الصحيح فقط. فعن طريق العقل يظهر كذب الوهميات. والله أعلم.

أما المشهورات: فهي ــ كما فسرها ابن قدامة ــ آراء محمودة توجب التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر، أو شهادة جماهير من الأفاضل.

من أمثلة ذلك: «الكذب قبيح» و «إيلام البريء قبيح» و «كفران النعم قبيح» و «شكر المنعم حسن» و «إنقاذ الذين شارفوا على الهلاك حسن».

وهذه الأحكام والمعلومات قد تكون صادقة أو قد تكون كاذبة وهذا هو الذي منع من وضعها من مدارك اليقين؛ حيث إنه لا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البراهين فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضي بها، بل إنما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها، ويحسن ذلك عنده وربما يحمل على اعتقادها حب التسالم وطيب المعاشرة، وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع فترى أقواماً يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح حتى وصل بهم الأمر إلى الامتناع من أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى، فالنفوس المجبولة على الحنان والرقة أطوع لقبولها، وربما يجبل على التصديق بها الاستقراء والتتبع الكثير، وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يتفطن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في نفسه

كمن يقول ـــ مثلاً ـــ : «التواتر لا يفيد العلم» وعلّل ذلك بقوله: «إن خبر كل واحد من المخبرين لا يفيد العلم فخبر المجموع لا يفيد العلم؛ لأنه لا يزيد على الآحاد» وهذا معروف غلطه؛ لأن كل واحد لا يفيد خبره العلم بشرط الانفراد، وعند التواتر فات هذا الشرط. فهذا القائل ذهل وغفل عن هذا الشرط وذلك لدقته، فصدَّق به مطلقاً واعتقده.

هذا تمام الكلام عن اليقين ومداركه وما ظن أنه من المدارك وليس منها.

فالمستفاد من المدارك الخمسة ـــ بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها ـــ يصلح لصناعة البرهان، والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح لصناعة البرهان البتة، والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين البتة. والله أعلم.

● معرفة أضداد اليقين:

ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ ذكر هنا اليقين وهو العلم القطعي بالأشياء الذي لا يحتمل النقيض، أو ما قطعت به النفس، ومداركه، ولكنه لم يذكر أضداد اليقين التي هي: «الظن» و «الشك» و «الوهم» و «السهو» و «الجهل» وإليك بيانها:

«الظن» هو: تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر.

وقيل هو: ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع، وهما بمعنى واحد عند التدبر.

والظن طريق للحكم إذا كان عن أمارة قد اقتضت الظن، ولهذا وجب العمل بخبر الواحد إذا كان المخبر ثقة، ويجب العمل بشهادة الشاهدين،

ويجب العمل بخبر المقومين للشيء والعمل بالقياس، وإن كانت علة الأصل مظنونة.

ويشترط أن تكون الأمارة صحيحة.

قال بعضهم لا يقع العمل بالظن عن الأمارة، وإنما يقع باختيار الناظر في الأمارة؛ لأن الجماعة ينظرون في الأمارة ويختلفون في الظن.

وهذا فيه نظر؛ لأنه لو كان الأمر كذلك: للزم من ذلك أن يعمل بالظن دون أمارة.

• إطلاق العلم على الظن والعكس:

يطلق العلم على الظن كقوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: ٨١] فهنا سمى أخوة يوسف غير المطابق علماً فكيف الظن المطابق؟ وأقروا عليه والأصل في الكلام الحقيقة وقال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠] فهنا عبر بالعلم عن الظن؛ لأن العلم القطعي في ذلك لا سبيل إليه.

ويطلق الظن على العلم مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] أي: يعلمون.

«الشك»: هو التردد في أمرين متقابلين لا ترجيح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس.

وقيل: هو: تجويز أمرين لامزية لأحدهما على الآخر، وهما بمعنى واحد تقريباً.

والشك ليس بطريق للحكم في الشرع، ولا يلزم على هذا صيام يوم الشك؛ لأنه ليس الموجب لصيامه الشك، وإنما الموجب قيام الدليل، بدليل

أنه يوجد الشك ولا يجب الصيام وهو ما إذا كانت السماء صحواً؛ لعدم قيام الدليل.

وبناء على أن الشك ليس بطريق لإثبات حكم شرعي: يجب استصحاب الحال السابق مثال ذلك: الشك في الحدث بعد الطهارة، والشك بالطلاق بعد النكاح؛ لأن الظاهر بقاؤه وعدم حدوث المشكوك فيه.

و «الوهم» هو: الطرف المرجوح، فهو المقابل للظن.

و «السهو» هو: الذهول عن المعلوم.

والفرق بينه وبين الخطأ:

أن السهو لا يتنبه صاحبه بأدنى تنبيه.

أما الخطأ هو الذي لا يتنبه صاحبه، أو يتنبه بعد إتعاب.

وقال بعض أهل اللغة: إن السهو والنسيان مترادفان.

و «الجهل» هو: اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو عليه، وهو ضد العلم وقيل في تعريفه: إنه اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو عليه في نفس الأمر وهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: جهل مركب وهو: تصور الشيء على غير هيئته.

وسمي مركباً؛ لأنه مركب من أمرين: أحدهما: عدم العلم بالشيء. ثانيهما: الاعتقاد الذي هو غير مطابق لما في الخارج.

القسم الثاني: جهل بسيط، وهو: انتفاء إدراك الشيء بالكلية، بمعنى: عدم العلم.

فمثلاً إذا سئل شخص: إذا أكل مسلم ناسياً في نهار رمضان فهل يفسد صومه أو لا؟ إذا قال: نعم يفسد ويجب عليه قضاؤه: كان ذلك جهلاً مركباً

من عدم العلم بالحكم، ومن أنه أفتى بغيرِ علم بحكم باطل.

أما إذا قال: لا أعلم: كان ذلك جهلاً بسيطاً.

* * *

وجه لزوم النتيجة من المقدمتين

قوله: (فصل: **في لزوم النتيجة من المقدمتين. اعلم أنك إذا جمعت مفردين ونسبت أحدهما إلى الآخر كقولك: «النبيذ حرام فلم يصدق بهما العقل: فلا بد من واسطة بينهما تنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكماً له وتنسب إلى الحكم فيصير حكماً لها فيصدق العقل به فيلزم ضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه، بيانه: إذا قال: «النبيذ حرام» فمنع وطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيقول: «النبيذ مسكر» فيقول: نعم إذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقول: «وكل مسكر حرام» فيقول: نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسماع فيلزم التصديق بـ «أن النبيذ حرام»**).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مقدمتي البرهان وشروط كل واحدة منهما وما ينبغي وما لا ينبغي، شرع في الكلام عن النتيجة اللازمة من هاتين المقدمتين فبيَّن وجه لزوم النتيجة من المقدمتين أو المقدمات، وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل، فذكر أن كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر إما بإثبات مثل: «النبيذ حرام» أو «النبيذ مسكر» وإما بنفي مثل «النبيذ ليس بمسكر» وعرضت ذلك على العقل: لم يخل العقل فيه من أحد أمرين إما أن يصدق به، أو يمتنع من التصديق.

فإن صدق العقل فهو الأولي والضروري المعلوم بغير واسطة ويقال لذلك: إنه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وطلب.

وإن لم يصدق: فلا بدَّ من واسطة للتصديق، وتلك الواسطة هي التي تنسب إلى الحكم فيكون خبراً عنها وحكماً لها، وتنسب إلى المحكوم عليه فتجعل خبراً عنه فيصدق فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه. بيان ذلك:

أنا إذا قلنا للعقل: احكم على النبيذ بالحرام فيقول: لا أدري ولم يصدق به.

فعلمنا من ذلك أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهما «الحرام» و «النبيذ»، فلا بدَّ من طلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب.

فيقال للعقل: «هل النبيذ مسكر؟» فيقول: نعم، وكونه مسكراً يعلم عن طريق التجربة، قال: نعم؛ لأنه قد علم ذلك بالتجربة.

ثم يقال له: «وهل المسكر حرام؟» فيقول: نعم، وكونه حراماً يعلم عن طريق السماع، فقال نعم؛ لأنه قد علم ذلك عن طريق السماع وهو المدرك بالسمع.

فإذا صدق عقلك بهاتين المقدمتين: لزمك التصديق بالثالث ــ لا محالة ــ وهو: «أن النبيذ حرام» فيلزم العقل التصديق بذلك ويذعن للتصديق به.

* * *

اعتراض على ما سبق

قوله: (فإن قيل: هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين).

ش: أقول: اعترض معترض ــ على ما سبق ــ قائلاً: هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين اللتين قد تكلمنا عنهما فيما سبق، وليست زائدة عليهما.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا غلط، فإن قولك: «النبيذ حرام» غير قولك: «النبيذ مسكر»، وغير قولك: «المسكر حرام»، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات لا تكرير فيها، لكن قولك: «المسكر حرام» شمل النبيذ بعمومه، فدخل النبيذ فيه بالقوة، لا بالفعل؛ إذ قد يخطر العام في الذهن، ولا يخطر الخاص: فمن قال: «الجسم متحيز» قد لا يخطر بباله في الحال ذكر الثعلب فضلاً أن يخطر بباله أنه متحيز، فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، فلا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ولم تحضرالمقدمتين في الذهن، وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة ولا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل، فيقال: هل تعلم أن البغلة عاقر؟ فيقول: نعم، فيقال: هل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: فكيف توهمت حملها؟ فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين).

ش: أقول: يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن ما قلته غلط من وجه، وحق من وجه آخر. وإليك بيان ذلك:

أما وجه الغلط فيه: فهو أن هذه قضية ثالثة؛ حيث إن قولك: «النبيذ حرام» غير قولك: «النبيذ مسكر» وغير قولك: «المسكر حرام» فهذه ــ كما تلاحظ ــ ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلاً، بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملتزمة.

وأما وجه كونه حقاً: فهو أن قولك: «المسكر حرام» شمل بعمومه «النبيذ» الذي هو أحد المسكرات فقولك: «النبيذ حرام» يدخل فيه لكن بالقوة، لا بالفعل؛ لأنه قد يخطر في الذهن العام ولا يخطر الخاص فمثلاً: من قال: «الجسم متحيز» فهذا عام لجميع الأجسام، وهذا القائل ربما لم يخطر بباله في ذلك الوقت أن الثعلب متحيز، بل ربما لا يخطر بباله ذلك الثعلب فضلاً عن أن يخطر بباله أنه متحيز.

فإذاً النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، والموجودة بالقوة القريبة لا يظن أنه موجود بالفعل.

إذا علمت ذلك فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في ذهنك ويخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة، فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل؛ إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيتوهم الناظر لها أنها حامل فيقال له: هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل؟ فيقول: نعم، فيقال له: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال له: كيف توهمت أنها حامل؟ فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين؛ لأنه صدَّق بهما، ونظمهما هو: أن كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي إذاً عاقر، والانتفاخ له أسباب فإذاً انتفاخها من سبب آخر.

اعترض معترض من منكري النظر فقال: ما تطلب بالنظر هل هو معلوم لك أم لا؟

فإن كان معلوماً لديك فكيف تطلبه وهو موجود لديك؟ هذا تحصيل حاصل.

وإن كان مجهولاً لديك فإذا وجدته فبِمَ تعرف أنه مطلوبك؟

وكيف يطلب العبد الهارب من سيده من لا يعرفه فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه؟

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: تقسيمك ليس بحاصر حيث قلت: تعرفه أو تجهله، بل يوجد قسم ثالث لم تتعرض له وهو أني أعرفه وأعلمه.

* * *

اعـتراض آخر

قوله: (فإن قيل: فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول؟ إن كان معلوماً فكيف تطلبه وأنت واحد؟ وإن كان مجهولاً فبم تعلم مطلوبك؟).

ش: **أقول**: اعترض معترض من منكري النظر قائلاً: ما تطلب بالنظر هل هو معلوم لك أو لا؟

فإن كان معلوماً لديك فكيف تطلبه، وهو موجود لديك؟ هذا تحصيل حاصل.

وإن كان مجهولاً لديك فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك؟ وكيف يطلب العبد الهارب من سيده من لا يعرفه؛ فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه؟

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا تقسيم غير حاصر، بل ثم قسم آخر، وهو: أني أعرفه من وجه دون وجه، فإني أفهم المفردات، واعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة، ولا أعلمها بالفعل، فهو كطلب الآبق في البيت، فإني أعرفه بصورته،

وأجهله بمكانه، وكونه في البيت أفهمه مفرداً، فهو معلوم لي بالقوة، وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه فيه).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: تقسيمك ليس حاصراً، حيث قلت: تعرفه أو تجهله، بل يوجد قسم ثالث لم تتعرض له، وهو: أني أعرفه، وأعلمه من وجه، وأجهله من وجه آخر.

والمعرفة ــ هنا ــ غير العلم حيث إني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل ــ أي: في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل ــ وأجهلها من وجه أي: لا أعلمها بالفعل، ولو كنت أعلمها بالفعل: لما طلبتها ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها؛ لأنه ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين، ولولا أني أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة: لما كنت أعلم الظفر بمطلوبي إذا وجدته، وهو كالعبد الآبق فإني أعرف ذاته بالتصور ــ أي أعرفه بصورته ــ وأجهله بمكانه حيث أطلب مكانه وأنه في البيت أم لا، وكونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أي: أفهم البيت مفرداً والكون مفرداً، وأعلمه بالقوة ــ أي: في قوتي أن أصدق بكونه في البيت ــ وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه في البيت فكذلك طلبي لكون العالم حادثاً إذا وجدته.

* * *

أقسام البرهان

قوله: **(فصل: وإذا استدللت بالعلة على المعلول: فهو برهان علة كالاستدلال بالغيم على المطر، وإن استدللت بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر: فهو برهان دلالة كالاستدلال بالمطر على الغيم،**

والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا: «كل من صح طلاقه: صح ظهاره والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره» فإن إحدى النتيجتين تدل على الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها والأخرى تلازم علتها وملازم الملازم ملازم).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مقدِّمتي البرهان والنتيجة اللازمة منهما: شرع في بيان أقسام البرهان، فذكر أن البرهان ينقسم إلى قسمين: برهان دلالة وبرهان علة.

أما برهان الدلالة فهو: أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً فإن العلة والمعلول يتلازمان.

أما برهان العلة: فهو أن يكون المكرر وهو الحد الأوسط علة وسبباً.

فإن استدللت بالعلة على المعلول: فالبرهان برهان علة.

وإن استدللت بالمعلول على العلة: فهو برهان دلالة وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر.

مثال برهان العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم، وعلى شبع زيد بأكله فتقول ـ مثلاً ـ من أكل كثيراً فهو في الحال شبعان وزيد قد أكل كثيراً فهو إذن شبعان.

ومثال برهان الدلالة أن تقول: إن كل شبعان قد أكل كثيراً وزيد شبعان فإذاً قد أكل كثيراً.

ومثال الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر أن نقول كلُّ من صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره.

مثال آخر قولنا: الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة؛ لأن كل وطء

لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة، وهذا لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فإن الحرمة والمحرمية ليست إحداهما علة للأخرى، بل هما نتيجتا علة واحدة، وحصول إحدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها، والنتيجة الثانية.

أيضاً تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة.

وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى.

* * *

الاستدلال بالاستقراء

قوله: (فصل: فأما الاستدلال بالاستقراء: فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها كقولنا ــ في الوتر ــ: «ليس بفرض؛ لأنه يؤدَّى على الراحلة، والفرض لا يؤدى عليها» فيقال: لِمَ قلتم: إن الفرض لا يؤدى على الراحلة؟ قلنا: بالاستقراء؛ إذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا يؤدَّى عليها فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات فإن حكمه بأن كل فرض لا يؤدَّى على الراحلة يمنعه الخصم؛ إذ الوتر عنده واجب يؤدَّى عليها، فنقول: هل استقريت حكم الوتر في تصفحك؟ وكيف وجدته؟

فإن قال: وجدته لا يؤدى على الراحلة: فباطل إجماعاً، ثم هو مبطل المقدمة الأخرى على نفسه؛ إذ هي: أن الوتر يؤدى على الراحلة.

وإن قال: لم أتصفحه: فلم يبين إلاَّ بعض الأجزاء فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة فإذاً لا يصلح ذلك إلاَّ في الفقهيات. والله أعلم. هذا تمام المقدمة.

فلنشرع الآن في ذكر الأصول فنقول:).

ش: **أقول**: لما فرغ من الاستدلال بالعلَّة على المعلول ــ وهو المسمَّى برهان علَّة ــ وفرغ أيضاً من الاستدلال بالمعلول عل العلة ــ وهو المسمَّى برهان دلالة ــ : شرع في بيان الاستدلال بالاستقراء.

والاستقراء اصطلاحاً عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.

أو تقول في تعريفه هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته.

وإنما قيل: «في أكثر جزئياته»؛ لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل يكون قياساً مقسَّماً.

وسُمِّي هذا استقراء؛ لأن مقدماته لا تحصل إلَّا بتتبع الجزئيات.

مثاله من المحسوسات: قولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك.

ومثاله من الفقه قولنا: ــ في الوتر ــ : ليس بفرض؛ لأنه يؤدَّى على الراحلة والفرض لا يؤدَّى على الرحالة.

فيقال: لِمَ قلت: إن الفرض لا يؤدَّى على الراحلة؟

قلنا: عرفنا ذلك عن طريق الاستقراء والتتبع وتصفح جزئيات الفروض؛ لأننا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدَّى على الراحلة فقلنا: إن كل فرض لا يؤدَّى على الراحلة.

ووجه دلالة هذا لا يتم إلَّا بالنظم الأول وهو أن يقول المستدل بالاستقراء: كل فرض إما قضاء أو أداءً أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر لا يؤدَّى على الراحلة فكل فرض لا يؤدَّى على الراحلة وما دام أن الوتر يؤدى على الراحلة إجماعاً فهو ليس بفرض.

وهذا استقراء ناقص لا يفيد إلاَّ الظن فهو مختل حيث إنه يوجد بعض الجزئيات يكون حكمه مخالفاً لما استقرىء.

ففي المثال الأول «وهو المحسوس» يوجد جزئي لا يعمه الحكم وهو التمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

كذلك المثال الثاني هو مختل يصح للظنيات دون القطعيات والخلل تحت قوله: «إما أداءً»، فإن حكمه بأن كل أداء لا يؤدَّى على الراحلة.

فيمنع ذلك الخصم؛ لأن الوتر عنده أداءً واجب ويؤدَّى عل الراحلة وإنما يسلِّم الخصم من الأداء الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول: وهل استقرأت حكم الوتر في تصفحك؟ وكيف وجدته؟

فإن قلت: وجدته لا يؤدَّى على الراحلة فهذا باطل إجماعاً؛ حيث إن الوتر يؤدى على الراحلة بإجماع الفقهاء الخصم وغيره.

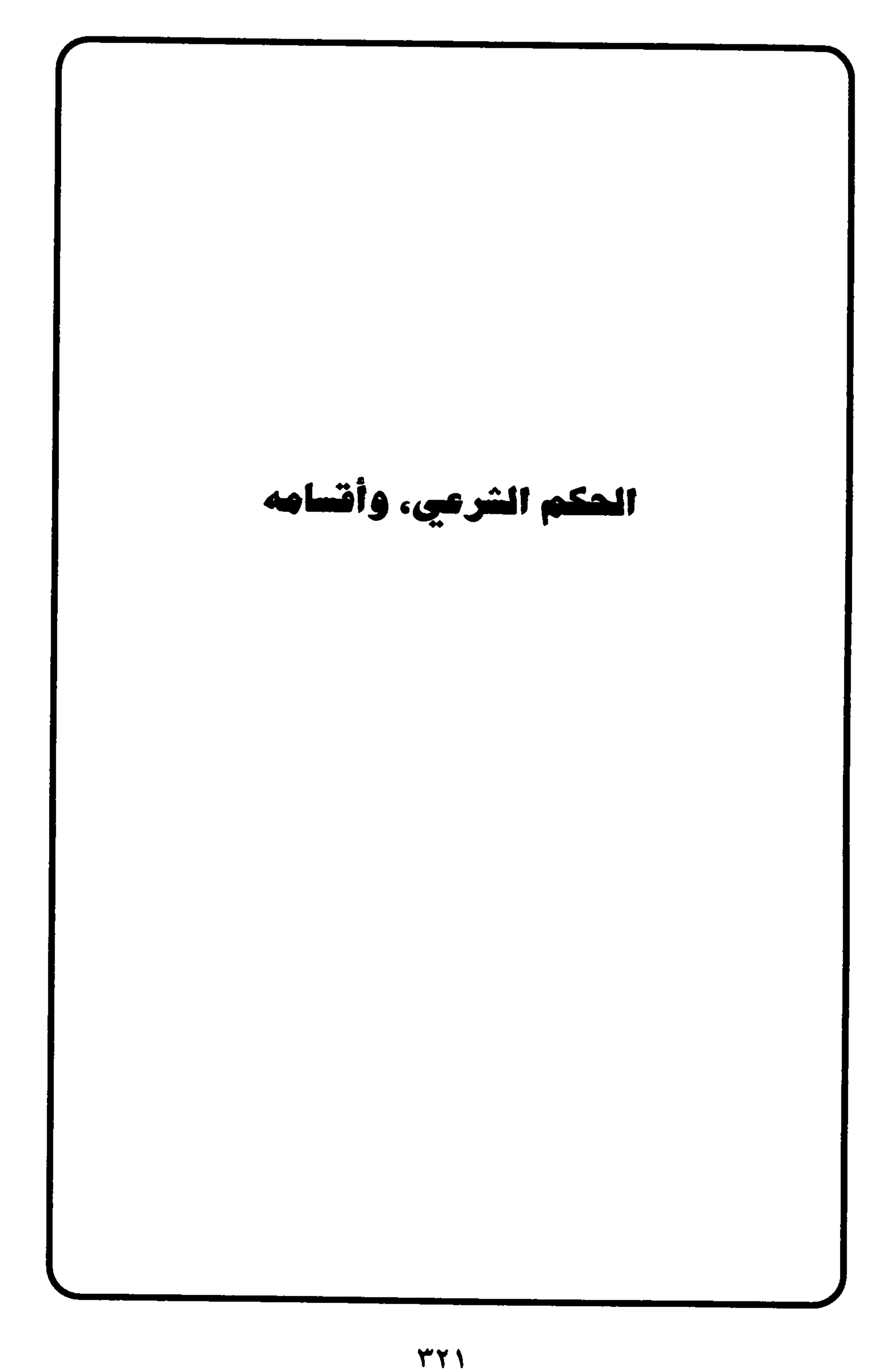
وإن قلت: لم أتصفحه فإنه لم يبين لك إلاَّ بعض الأجزاء، وهو بعض الأداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج؛ لأنا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة.

فثبت مما سبق: أن الاستقراء إن كان تاماً شاملاً لجميع جزئياته رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات.

وإن لم يكن تاماً ــ وهو المقصود هنا ــ لم يصلح إلاَّ للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك.

ولما فرغ من الكلام عن مدارك العقول وهي: المقدمة المنطقية: شرع في بيان مسائل أصول الفقه، وإنما قدم ذلك القدر من علم المنطق؛ لأنه كالعلاوة على علم الأصول.

• • •



الحكم الشرعي، وأقسامه



الحكم الشرعي وأقسامه

لم يبين ابن قدامة ـ رحمه الله تعالى ـ تعريف الحكم الشرعي وأقسامه، بل شرع مباشرة بأقسام الحكم التكليفي لذلك سأتكلم ـ فيما يلي ـ عن حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه؛ لأن معرفة الحكم التكليفي وأقسامه مرتبطة بمعرفة الحكم الشرعي فأقول ـ وبالله التوفيق ـ :

● أولاً: الحكم في اللغة:

الحكم لغة هو: القضاء والفصل لمنع العدوان ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقوله سبحانه: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦].

ويطلق الحكم ويراد به العلم والفقه ومنه قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ [مريم: ١٢].

قال ابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث»: «الحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل».

قال صاحب المصباح المنير: الحكم: القضاء وأصله المنع يقال: حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك.

ومنه اشتقاق الحكمة؛ لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل.

ومعنى ذلك في الحكم الشرعي: أنه إذا قيل: «حكم الله في المسألة الوجوب» فإن المراد من ذلك أنه سبحانه قضى فيها بالوجوب، ومنع المكلف من مخالفته.

● ثانياً: الحكم في اصطلاح الأصوليين:

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الحكم الشرعي، إلاَّ أن أسلم تلك التعريفات وأقربها إلى الصحة هو: أن الحكم الشرعي: خطاب الله ـ تعالى ـ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

وهو ما اختاره جمهور من الأصوليين.

إلاَّ أن الأولى أن يعبر بالمفرد في قوله: «بأفعال المكلفين» فيقال: «بفعل المكلف» ليصبح تعريف الحكم بعد ذلك هكذا: «خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».

وإليك شرح هذا التعريف مع بيان المحترزات:

قوله: «خطاب» الخطاب هو: توجيه اللفظ المفيد إلى الغير، وهو بحيث يسمعه. يقال: خاطب زيد عمراً يخاطبه خطاباً ومخاطبة أي: وجه اللفظ المفيد إليه للإفهام.

وقيل: إن الخطاب هو: الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم.

وهو جنس في التعريف يشمل كل خطاب سواء كان لله تعالى أم لغيره.

وقوله: «خطاب الله تعالى» قيد في التعريف أول أخرج به غيره سبحانه من الإنس، والجن، والملائكة فإن مثل خطاباتهم لا تسمَّى حكماً حيث لا حكم إلاَّ للشارع.

والمراد بـ «خطاب الله تعالى» هو ما خوطب به المكلفون، لا حقيقة الخطاب، وذلك على سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول، وقد صار بعد الاصطلاح عليه حقيقة عرفية.

والمراد به: كلام الله تعالى اللفظي وليس الكلام النفسي؛ لأن الكلام اللفظي هو المبحوث عنه في الأصول إجمالاً، وفي الفقه تفصيلاً.

فإن قال قائل: إن إضافة الخطاب إلى الله في عبارة: «خطاب الله تعالى» ــ الواردة في التعريف ــ تجعل التعريف غير جامع؛ لأن بعض الأحكام تخرج عنه كالأحكام الثابتة بالسنة والإجماع والقياس فهذه الأحكام ليست ثابتة بخطاب الله تعالى، بل الأول ثابت بخطاب الرسول ﷺ، والثاني ثابت بخطاب أهل الإجماع، والثالث ثابت بخطاب القائس وهو المجتهد، والتعريف اقتصر على خطاب الله تعالى وهو القرآن الكريم.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: إن هذه المصادر ــ وهي السنة والإجماع والقياس ــ ليست مُثبتة للأحكام بذاتيتها المستقلة، وإنما هي كاشفة لخطاب الله تعالى ومعرِّفة للأحكام، فتكون الثابتة بها ثابتة بنفس خطاب الله تعالى؛ لأنه لا حكم إلاَّ الله فهي راجعة في الحقيقة إلى خطاب الله تعالى بعد التمحيص. بيان ذلك:

أن السنة جاءت عن النبي ﷺ وهو لا ينطق عن الهوى إن هو إلاَّ وحي يوحى. وأما الإجماع فلا بد لكل مجتهد من المجمعين أن يستند إلى دليل من كتاب أو سنة، وأما القياس فمعروف أنه كاشف للحكم ومظهر له، وليس بمثبت، وإنما المثبت هو الدليل المقاس عليه من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

وبهذا اتضح لك: أن هذه المصادر راجعة ــ في الحقيقة ــ إلى خطاب

الله تعالى وسيأتي ـ إن شاء الله ـ زيادة بيان لذلك في أول أدلة الأحكام الشرعية من هذا الكتاب.

فإن قال قائل ـ كما قالت المعتزلة ـ: لا يصح تعريف الحكم بأنه «خطاب الله» حيث إن خطاب الله تعالى قديم، والحكم حادث، وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا: «الحكم خطاب الله تعالى»؟

والدليل على قدم الخطاب واضح حيث إنكم قائلون به؛ وذلك لأن خطاب الله ـ تعالى ـ هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم.

والدليل على حدوث الحكم أمور ثلاثة:

الأول: أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا: «حلَّت المرأة بعد أن لم تكن حلالاً» فقد وصف الحكم بأنه لم يكن ثم كان، وكل حكم لم يكن ثم كان: فهو حادث.

الثاني: أن الحكم يأتي صفة لفعل العبد كقولنا: «هذا وطء حلال» فقد وصف الوطء الحادث ـ الذي هو فعل العبد ـ بالحل، والحل حكم شرعي، وصفة الحادث إن كانت مقارنة له فهي مثله، وإن كانت متأخرة عنه فهي أولى بالحدوث منه.

الثالث: أن الحكم الشرعي يكون معلَّلاً بفعل العبد كقولنا: «حلَّت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق»، فالنكاح ـ هنا ـ علَّة للإباحة، والطلاق علَّة للتحريم، والنكاح والطلاق حادثان؛ لأن النكاح هو: الإيجاب بالقبول، والطلاق هو: قول الزوج لامرأته: «أنت طالق، وإذا كان النكاح والطلاق ـ وهما العلتان ـ حادثين: كان معلولهما ـ وهو الحكم ـ حادثاً إن كان مقارناً لعلته. وأولى بالحدوث إن كان متأخراً عنها.

فإنه يقال ــ في الجواب عن ذلك:

إن الحكم ليس حادثاً بل هو قديم كالخطاب، والحدوث إنما هو في تعلُّق الحكم بالفعل تنجيزياً ولذلك صح تعريف الحكم بالخطاب.

أما قولهم: «إنَّ الحكم يوصف بالحدوث»: فيجاب عن ذلك بأن الحدوث ليس في الحكم، بل في تعلُّقه حيث إن معنى قولنا: «حلَّت المرأة بعد أن لم تكن» هو تعلق الحل بعد أن لم يكن، فالله عز وجل يقول في الأزل: «أذنت لفلان أن يطأ فلانة ــ مثلاً ــ إذا جرى بينهما نكاح» فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلَّق إلاَّ بوجود القبول والإيجاب.

أما قولهم: «إنَّ الحكم يكون صفة لفعل العبد كما في قولنا: هذا وطء حلال»: فيجاب عن ذلك بأن هذا ليس صفة، بل هو قول متعلِّق بفعل العبد؛ لأن معنى كون الفعل حلالاً هو قوله تعالى: «رفعت الحرج عن فاعله» وهذا القول هو حكم الله تعالى، ولا يلزم من تعلُّقه بفعل العبد أن يكون صفة له، فقولنا ــ مثلاً ــ شريك الباريء معدوم ليس وصفاً لشريك الله، بل هو قول متعلِّق به؛ لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف وهو محال.

أما قولهم: «إنَّ الحكم يكون معلَّلاً بفعل العبد»: فيجاب عن ذلك بأن النكاح والطلاق وغيرهما من أفعال العباد ليست عللاً للأحكام الشرعية، بل هي معرِّفات لها. وهذا هو المراد من العلل في الشرعيات.

ذكر بعض العلماء: أن هذه الأجوبة فيها نوع تكلُّف فلذلك لو قلنا: الحكم هو مقتضى خطاب الشارع: لم ترد علينا هذه الأسئلة من المعتزلة؛ وذلك لأنا لا نقول إن الحكم المعلل بالحوادث هو نفس كلام الله تعالى، وفرق بين الكلام ومقتضاه؛ لأن الكلام إما معنى نفسي، أو قول دال، ومقتضى الكلام هو: مدلول ذلك القول والمطلوب به.

وأيدوا ذلك فقالوا: إن الحكم هو مقتضى خطاب الشارع، لأنا نعلم قطعاً أن خطاب الشارع ليس هو الحكم فلا معنى لتعريف الحكم بالخطاب.

قلتُ: هذا الكلام لا يسلَّم مطلقاً؛ لأن هذه دعوى مجردة لا سبيل إلى إثبات ظنيتها فضلاً عن القطع بها. وهذا يكفي في ردِّها.

ثم هذه الدعوى مقابلة بقولنا: بل هو الحكم قطعاً لا مقتضاه وهو مدلوله المطلوب به؛ لأن المطلوب بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. هو الفعل قطعاً فإن قوله: «أقيموا الصلاة» إيجاب وهو صفة لله تعالى ويستحيل طلبها من المكلف ومتعلقه المكلف، والوجوب أثره، ومتعلقه المكلف به وهو فعل المكلف فنقول: أوجب الله الصلاة على المكلف إيجاباً فوجبت عليه وجوباً فهي واجبة.

وأيضاً فلو كان الوجوب هو المطلوب من المكلف لا الفعل: لم يثب على فعل الصلاة، ولم يعاقب على تركها؛ لأنها ليست مطلوبة له فلا يكون مكلَّفاً بها.

● **قوله ــ في التعريف ــ: «المتعلِّق»:**

التعلُّق هو الارتباط.

والمراد بالتعلق الذي من شأنه أن يتعلق من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه.

والمقصود: أنه يشترط في خطاب الله تعالى أن يكون مرتبطاً بفعل من أفعال المكلف على وجه يبين صفة الفعل من كونه مطلوباً كالصلاة والزكاة والحج، ووجوب الغرامات على المتلف.

أو كونه غير مطلوب كالزنا والسرقة وشرب الخمر.

● قوله: «بفعل المكلَّف»:

الفعل لغة هو: ما يقابل القول والاعتقاد والنية، وهو في العرف: كل ما صدر عن المكلَّف وتتعلَّق به قدرته من قول أو فعل أو اعتقاد أو نية.

وهذا هو المراد بفعل المكلف ــ هنا ــ. بيان ذلك:

أن المقصود بـ «الفعل» هنا هو جنس الفعل سواء كان واحداً أو متعدداً، ويشمل أفعال القلوب والجوارح، سواء منها الاعتقادات أو العبادات أو المعاملات، أو الأخلاق فإنها جميعاً تتعلق بها الأحكام الشرعية.

وليس المراد بالفعل ــ هنا ــ ما قابل القول والاعتقاد.

أو نقول بعبارة أخرى: إن الحكم كما يتعلَّق بالأفعال كإيجاب الصلوات والزكاة والحج يتعلَّق أيضاً بالأقوال كتحريم النميمة والغيبة، ويتعلَّق أيضاً بفعل القلب كوجوب النية والقصد ونحو ذلك، فكل هذه أفعال، لكن منها ما هو فعل للجوارح، ومنها ما هو فعل للقلب، ومنها ما هو فعل للِّسان.

وبقوله: «بفعل المكلف» تخرج الأحكام العقائدية؛ لأن المعرَّف إنما هو الحكم الشرعي العملي، وليس المعرَّف مطلق الحكم الشرعي حتى تدخل مثل تلك الأحكام العقائدية.

و «المكلف» هو البالغ العاقل غير الملجأ الذي يفهم الخطاب ولم يحل دون تكليفه أي حائل.

وعبَّرت بالمفرد وهو لفظ: «المكلَّف» كما عبَّر ابن السبكي في «جمع الجوامع» وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت» والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» ولم أعبر بـ «المكلفين» كما فعل بعض الأصوليين؛ وذلك

ليشمل الأحكام المتعلِّقة بفعل مكلَّف واحد خاصة به مثل: الأحكام الخاصة برسول الله ﷺ كتزويجه بأكثر من أربع نسوة، ووجوب صلاة الضحى عليه.

ومثل الحكم الخاص بخزيمة بن ثابت الأنصاري حيث أخرج أبو داود والنسائي أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي، وفيه: فقال النبي ﷺ «من شهد له خزيمة فهو حسبه».

ومثل الحكم الخاص بأبي بردة ـ هانىء بن نيار الأنصاري ـ حيث أخرج البخاري ومسلم وأحمد أن النبي ﷺ حكم بأن العناق ـ وهي الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها الحول ـ تجزيء في الأضحية عنه حيث قال له ﷺ: «اذبحها ولا تجزيء لغيرك».

وتقييد الخطاب بكونه متعلقاً بفعل المكلف أخرج أموراً وهي:

أولاً: ما تعلَّق بذاته سبحانه كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

ثانياً: ما تعلَّق بصفته سبحانه كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

ثالثاً: ما تعلَّق بفعله سبحانه كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

رابعاً: ماتعلَّق بالجمادات كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤]. وقوله: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ [الكهف: ٤٧].

خامساً: ما تعلق بالحيوانات كقوله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ: ١٠].

سادساً: ما تعلق بذات المكلفين كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ

﴿صَوَّرۡنَٰكُمۡ﴾ [الأعراف: ١١]. وقوله سبحانه: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [الأعراف: ١٨٩].

فهذه كلها خطابات ولكنها لا تتعلق بفعل المكلَّف.

فإن قال قائل ـ كما قال النقشواني ـ في «تلخيص المحصول»: إن أراد المعرِّف بالمكلَّف من تعلق به الحكم الشرعي: لزم الدور؛ لأنه عرَّف الحكم بما لا يُعرف إلاَّ بعد معرفته، وإن أراد بالمكلف المخاطب من جهة الشرع فلا بدَّ من تفسير الخطاب ليتضح، وأما المعنى المشهور للخطاب المفهوم منه بين أهل العرف فذاك يتعذر تفسيره بالكلام القديم الذي هو المعنى القائم بالذات؛ لأن ذلك لا يسمَّى خطاباً في العرف ولا ينصرف الذهن إليه، فتحديده للحكم بالخطاب وتفسيره للخطاب بالكلام القديم فيه عسر».

فإنا نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن المراد بالمكلف ـ هنا ـ هو البالغ العاقل ـ كما وضحناه فيما سبق ـ ولا يتوقف العقل ولا البلوغ على الخطاب، وهذا هو ما أجاب به شمس الدين الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول» عن هذا السؤال وهو جواب ابن السبكي في «الإبهاج».

فإن قال قائل: عبارة: «بفعل المكلَّف» أخرجت الأحكام المتعلِّقة بفعل الصبي. وبيان ذلك:

أنه يخرج من تعريف الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس بمتعلق بفعل المكلف مع أنه حكم، كما أن تعلُّق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي ـ أيضاً ـ واقترح هذا المعترض أن يقال في تعريف الحكم الشرعي: «خطاب الله المتعلِّق بفعل العبد» تخلصاً من هذا الاعتراض.

فإنا نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ إن الأحكام التي يتوهم تعلُّقها بفعل الصبي إنما هي متعلِّقة بفعل الولي فيجب على الولي أداء الحقوق من ماله، ويستحب أن يأمره بالصلاة ليتعود عليها، كما أن الصبي لا يصح بيعه إلاَّ بإذن وليه في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وهو مذهب الشافعية، وفي رواية أخرى للإمام أحمد أنه لا يصح بيعه إلاَّ في الشيء اليسير بعد إذن الولي.

فلا حكم بالنسبة للصبي ولا يتعلَّق بفعله خطاب التكليف أصلاً؛ لقصور فهمه عن إدراك معاني التكليف.

قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في «الروضة» كما سيأتي: «ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس تكليفاً لهما؛ إذ يستحيل تكليفهما بفعل، وإنما معناه: أن الإتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتهما بمعنى: أنه سبب خطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب خطاب الصبي بعد البلوغ...».

وسيأتي شرح هذا الكلام في فصل التكليف ــ إن شاء الله ــ.

وقال المحلي: «ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل، وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف، كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها؛ لنزول فعلها في هذه الحالة منزلة فعله، وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لأنه مأمور بها كالبالغ، بل ليتعودها...».

وبين الشاطبي في «الموافقات» أنه قد ثبت عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه، وأنها لا حكم لها في الشرع كما لا اعتبار لها من البهائم.

ثم إن ندب الصبيان للصلاة أمر مختلف فيه وهذا الخلاف مبني على الاختلاف في قاعدة: «إن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره هل هو أمر لذلك الغير أو لا؟».

فمن قال: «إن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره أمر لذلك الغير» ذهب إلى أن الصبيان مندوبون للصلاة بأمر الله.

ومن قال: «إن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره ليس أمراً لذلك الغير» لم يذهب إلى أن الصبيان مندوبون للصلاة بأمر الله. وسيأتي بيان ذلك في باب الأمر ــ إن شاء الله ــ .

● **قوله ــ في التعريف ــ : «بالاقتضاء»:**

الجار والمجرور متعلقان بقوله: «المتعلق» والتخيير معطوف عليه.

والاقتضاء هو: الطلب، والطلب قسمان: طلب فعل، وطلب ترك.

وكل واحد منهما ينقسم إلى قسمين ــ أيضاً ــ : جازم وغير جازم.

فإن كان طلب الفعل طلباً جازماً: فهو الإيجاب.

وإن كان طلب الفعل طلباً غير جازم: فهو الندب.

وإن كان طلب الترك طلباً جازماً: فهو التحريم.

وإن كان طلب الترك طلباً غير جازم: فهو الكراهة.

● **قوله: «أو التخيير»:**

التخيير معناه: أن يقال للمكلف: إن شئت إفعل وإن شئت لا تفعل فلا إثم ولا أجر على الجهتين.

والمقصود به: الإباحة وهي: استواء الطرفين.

فعبارة: «بالاقتضاء أو التخيير» شملت الأحكام التكليفية الخمسة وهي: «الواجب» و «المندوب» و «التحريم» و «الكراهة» و «المباح».

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ بيان هذه الأنواع عند شرح كلام المصنف في أقسام الحكم التكليفي.

واحترز بقوله: «بالاقتضاء أو التخيير» عن الخطاب المتعلق بفعل المكلف غير هذا الوجه كالخبر عن ذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]. وقوله: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣﴾ [الروم: ٣]. حيث إن القيود السابقة في التعريف موجودة فيه من كونه خطاباً لله تعالى متعلقاً بأفعال المكلفين، لكنه ليس حكماً شرعياً؛ لأنه لم يفهم منه طلب فعل، ولا طلب ترك من المكلف، ولم يفهم منه ــ أيضاً ــ تخيير بين فعل وترك إذن يكون لا اقتضاء ولا تخيير وإنما هو إعلام وإخبار.

● **قوله ــ في التعريف ــ : «أو الوضع»:**

معنى الوضع: الجعل، و «أو» ــ هنا ــ للتنويع والتقسيم ومعنى ذلك: أن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: «تكليفي» و «وضعي»، والتكليفي يتنوع إلى خمسة أقسام: «الواجب» و «المندوب» و «الحرام» و «المكروه» و «المباح».

وذلك مثل استعمالهم في بيان أقسام الكلام وقولهم: «الكلمة اسم أو فعل أو حرف».

وقد أتي بهذه الكلمة ــ وهي «أو الوضع» ــ ؛ لإدخال أقسام خطاب الوضع من السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وغيرها ــ مما سيأتي ــ ؛ حيث إنها أحكام شرعية لم تثبت إلاَّ عن طريق الشرع وليس فيها

طلب ولا تخيير من هنا وجب ذكر هذا القيد «وهو أو الوضع»؛ ليصبح التعريف جامعاً.

فعلى هذا: خطاب الشرع إما أن يكون متعلِّقاً بالاقتضاء أو التخيير أو لا يكون.

فإن تعلق بأحدهما: فهو الحكم التكليفي.

وإن لم يتعلَّق بواحدٍ منهما: فهو الحكم الوضعي.

وبعض الأصوليين لم يذكر كلمة «أو الوضع» في تعريف الحكم الشرعي معلِّلاً ذلك بأن بعض الأمور كالسببية والشرطية والمانعية والتي تسمَّى أحكاماً وضعية هي في الحقيقة أمور عقلية أو علامات وضعها الشارع لأشياء ليست بأحكام.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن جعل دخول الوقت سبباً لوجوب الصلاة، وبلوغ النصاب سبباً في وجوب الزكاة، وحولان الحول شرطاً في وجوب الزكاة، والوضوء شرطاً في صحة الصلاة، والحيض مانعاً عن صحة الصلاة ــ مثلاً ــ لم ندرك ذلك كله عن طريق العقل حتى تكون أحكاماً عقلية.

بل هي أحكام شرعية صادرة عن الشارع وتوقفت معرفتها عليه لذلك كانت أحكاماً شرعية ــ وسيأتي لذلك زيادة بيان عند الكلام عن الحكم الوضعي إن شاء الله ــ .

وبعض الأصوليين ــ كالبيضاوي في «المنهاج» ــ لم يذكر كلمة «أو الوضع» معلِّلاً ذلك بتعليل غير ما علَّل به السابقون من الأصوليين فقال: إن خطاب الوضع يرجع إلى كلمتي: «الاقتضاء» و «التخيير» ضمناً. بيان ذلك:

أنه لا معنى لموجبية الدلوك ــ مثلاً ــ إلاَّ طلب الفعل عنده، ولا معنى لمانعية الحيض إلاَّ حرمة الصلاة معه، ولا معنى لصحة البيع إلاَّ إباحة الانتفاع بالمبيع، والطلب والإباحة يدخلان ضمن هاتين الكلمتين: «الاقتضاء» و «التخيير».

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن في هذا الكلام بعداً وتكلُّفاً؛ حيث إن هناك فروقاً بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي. فالحكم الوضعي هو: تعلُّق شيء بشيء آخر وربطه به أي: ربط الشارع بين أمرين، والأحكام الوضعية قد تتناول فعل المكلف وغيره كالأحداث الخارجة عن مقدور المكلَّف كالحيض، وأوقات الصلوات، وحولان الحول في الزكاة ونحو ذلك.

والحكم التكليفي ليس كذلك فهما مفهومان متغايران، ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على أنهما نوع واحد.

الحاصل: أن بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي فروقاً كثيرة سيأتي ــ إن شاء الله ــ تفصيل الكلام فيها عند نهاية تعريف الحكم الوضعي.

وعلى هذا: تكون دعوى البيضاوي ومن معه من الأصوليين بأن أقسام خطاب الوضع داخلة تحت الاقتضاء والتخيير ممنوعة، وأن الصواب ما ذكرناه في التعريف، وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو «أو الوضع» فيقال: «بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».

وهذا هو الذي ذهب إليه كثير من المحققين الأصوليين كابن الحاجب في «مختصره» والإسنوي في «نهاية السول» ومحمد أمين في «تيسير التحرير».

وبعض الأصوليين لم يذكر كلمة «أو الوضع» في تعريف الحكم

الشرعي ولم يعلِّل ذلك، فنقول: لعله أراد ــ في ذلك ــ أن يعرف نوعاً واحداً من نوعي الحكم الشرعي وهو الحكم التكليفي، ولم يعرف مطلق الحكم الشرعي. والله أعلم.

الخلاصة: أنه لا بد من زيادة قيد «أو الوضع» في التعريف ليشمل الحكم الوضعي صراحة لا ضمناً.

فإن قال قائل: إن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. خطاب الله تعالى وهو متعلِّق بفعل المكلَّف على وجه الاقتضاء فيلزم من ذلك أن يكون حكماً، ولو كان حكماً: لاتحد الدليل والمدلول، وكذلك جميع نصوص أدلة الأحكام.

فإنا نقول ــ في الجواب عنه ــ: إن المعرَّف ــ هنا ــ ليس الحكم الذي هو وجوب الصلاة الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ لأن هذا حكم في اصطلاح الفقهاء، ولكن المعرف هنا هو الحكم في اصطلاح الأصوليين.

فإن قلت ما الفرق بين الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين، والحكم الشرعي في اصطلاح الفقهاء؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: إنه سبق أن علمنا أن الحكم الشرعي عند الأصوليين هو: «خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».

فالحكم عند الأصوليين هو نفس خطاب الله تعالى أي: نفس النص الشرعي:

فالإيجاب هو نفس قوله: «إفعل» نحو قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾

[البقرة: ٤٣]، والتحريم هو نفس قوله: «لا تفعل» نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢].

فالأصوليون نظروا إلى ذات الحكم وهو خطاب الشرع بالتحريم، أو الإيجاب، أو الندب، أو الكراهة أو الإباحة.

أما الحكم الشرعي عند الفقهاء: فهو مدلول خطاب الشرع وأثره.

أي: أثر خطاب الشرع المترتب عليه ـ لا نفس الخطاب والنص الشرعي ـ كالوجوب والحرمة، والكراهة، والندب، والإباحة مما هو من صفات فعل المكلَّف، فالفقهاء نظروا إليه من ناحية تعلُّقه بفعل المكلَّف.

فوجوب الصلاة أثر خطاب الشارع وهو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وحرمة الزنا أثر خطاب الشارع وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]..

الخلاصة: أن الحكم عند الأصوليين غيره عند الفقهاء.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. حكم شرعي عند الأصوليين؛ حيث إنه نفس خطاب الشارع.

ووجوب الصلاة على المكلَّف هو حكم شرعي عند الفقهاء؛ حيث إنه أثر خطاب الشرع، وكذلك يقال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] هو حكم شرعي عند الأصوليين، وتحريم الزنا على المكلَّف هو حكم شرعي عند الفقهاء؛ لأنه الأثر الناتج عن خطاب الشارع. وهكذا.

● **أنواع الحكم الشرعي:**

لقد اتضح لك مما سبق أن الحكم الشرعي نوعان:

النوع الأول: الحكم التكليفي وهو: خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف اقتضاء أو تخييراً.

النوع الثاني: الحكم الوضعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه أو صحيحاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصة وسيأتي الكلام عن هذا النوع مفصلاً في مكانه من «الروضة».

بدأ ابن قدامة ــ رحمه الله تعالى ــ بأقسام الحكم التكليفي.

* * *

أقسام الحكم التكليفي

قوله: **(أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه ومحظور).**

ش: **أقول:** سبق أن عرفت أن الأصولي يتجه نظره وبحثه في وجوه دلالة الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية، وسبق أن عرفت أيضاً أن المقصود والغاية والثمرة من ذلك هي كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة.

فبدأ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ كجمهور الأصوليين ــ بالثمرة ومعروف أن كل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، وطريق في الاستثمار، ومستثمر.

فالمقصود بالثمرة: الأحكام الشرعية كالواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، والصحة، والفساد والرخصة والعزيمة، والأداء والإعادة والقضاء ونحوها مما سيأتي ذكره إن شاء الله.

والمراد بالمثمر: الأدلة كالكتاب والسنة والإجماع والأدلة المختلف فيها وغيرها من القواعد الأصولية الأخرى.

والمراد بطرق الاستثمار: وجوه دلالة الأدلة الإجمالية؛ لأن اللفظ لا يدل على الحكم بصيغة واحدة، بل تختلف: فقد يدل اللفظ على الحكم بمنطوقه أو بمفهومه، أو بمطلقه، أو بمقيده ونحو ذلك، أو بصيغة الأمر والنهي أو بدلالة المعقول.

والمراد بالمستثمر: المجتهد ولا بدَّ من معرفة صفاته وشروطه، وذكر مقابله وهو المقلِّدوذكر بعض صفاته.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه سبق أن قلنا أن الحكم الشرعي يتنوع إلى نوعين:

الأول: الحكم التكليفي وهو: خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير.

الثاني: الحكم الوضعي وسيأتي تعريفه وبيان أقسامه ــ إن شاء الله ــ في موضعه من «الروضة».

أما الحكم التكليفي فسبق أيضاً أن عرفت أنه ينقسم إلى أقسام خمسة هي: «الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم وهو المحظور».

وقد صرح ابن قدامة بتلك الأقسام.

وهذه أقسام الحكم من حيث تعلُّقه بفعل المكلَّف.

فالفعل الذي يتعلق به الإيجاب يسمَّى واجباً.

والذي يتعلَّق به الندب يسمَّى مندوباً.

والذي يتعلَّق به التحريم يسمَّى محرماً.

والذي تتعلَّق به الكراهة يسمَّى مكروهاً.

والذي تتعلق به الإباحة يسمَّى مباحاً.

فاتضح لك أن تعبير ابن قدامة وقوله: «إن أقسام أحكام التكليف خمسة: الواجب والمندوب إلى آخره»: تعبير خلاف الحقيقة؛ لأن الواجب ـ مثلاً ـ ليس حكماً، وإنما هو فعل مكلَّف تعلَّق به الإيجاب، فهو من متعلقات الحكم، وليس من أقسامه.

كذلك المندوب ليس حكماً، وإنما هو فعل مكلَّف تعلَّق به الندب، فهو من متعلقات الحكم وليس من أقسامه وهكذا.

قال بعض المحققين: لما عرَّف الخطاب الوارد في تعريف الحكم الشرعي بأنه: ما خوطب به وهو إما «إفعل» أو «لا تفعل»: ليس للفعل منه صفة حقيقية لذلك أطلقنا عندئذٍ على هذا المخاطب به بالنسبة لمصدره اسم «الإيجاب» وبالنسبة لتعلُّقه بالفعل اسم «الواجب».

وابن قدامة في تعبيره ذلك تبع أبا حامد الغزالي، وسار على هذا النهج أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» وتبعهم كثير من الأصوليين، وهذا تجوُّز لهم في التعبير.

وقد نبَّه ابن الحاجب والعضد على هذا التجوُّز المخالف للحقيقة.

وهي مسألة اعتبارية بمعنى: أن لكل فريق أن يطلق ما اختاره من الأسماء الذي لاحظه:

فمن لاحظ اعتبار المصدر المنبثق عنه: سمَّاه «إيجاباً».

ومن لاحظ اعتبار تعلُّقه بالفعل: سمَّاه «واجباً» فهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً.

قال عضد الدين الأيجي في «شرحه لمختصر ابن الحاجب»: «الحكم الشرعي هو نفس خطاب الله تعالى وهو إذا نسب إلى الحكم سُمِّي إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم سُمِّي وجوباً، وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار».

تنبيه: أضاف ابن قدامة الأحكام إلى التكليف بقوله: «أقسام أحكام التكليف» وهو من باب إضافة الشيء إلى سببه؛ لأن التكليف سبب ثبوت الأحكام الخمسة المذكورة في حقنا؛ حيث إنه لما أَلْزَمَنا الشارع ترك المعاصي وفعل الطاعات ثبت علينا تحريم المحظورات ووجوب الواجبات.

* * *

سبب انحصار الحكم التكليفي في أقسام خمسة

قوله: (وجه هذه القسمة: أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما، فالذي يرد باقتضاء الفعل: أمر: فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك: فهو ندب، وإلاَّ: فيكون إيجاباً، والذي يرد باقتضاء الترك نهي: فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة وإلاَّ: فحظر).

ش: **أقول**: أتى ابن قدامة بهذا جواباً لسؤال مقدَّر تقريره: أنكم قسَّمتم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام وحصرتم ذلك بها فما وجه الحصر هنا؟

فبين وجه وسبب تقسيم الحكم التكليفي إلى تلك الأقسام الخمسة، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في بيان عبارة «بالاقتضاء أو التخيير» وإليك بيانه بصورة أوضح:

خطاب الشرع التكليفي يتنوع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يكون خطاب الشرع قد اقتضى الفعل من المكلف وطلبه منه.

النوع الثاني: أن يكون خطاب الشرع قد اقتضى الترك من المكلف وطلبه منه.

النوع الثالث: أن يكون خطاب الشرع قد خيَّر المكلف بين الفعل والترك.

أما النوع الأول: وهو اقتضاء الفعل وهو ما أمر به ـ فهو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما أمر الشارع به واقترن بهذا الأمر ما يدل على عدم العقاب إذا ترك المكلف فعل المأمور به: فهذا هو الندب مثاله: قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، فهذا أمر بإعتاق العبيد الذين فيهم خير للإسلام والمسلمين، ولكن هذا الأمر للندب وليس للوجوب؛ لأنه اقترن به ما يدل على عدم العقاب على ترك الإعتاق؛ حيث إن بعض الصحابة رضي الله عنهم لم يعتقوا ما عندهم من عبيد وإن كانوا عالمين بصلاحهم، والرسول ﷺ لم ينكر عليهم ذلك.

فالقرينة الصارفة لهذا الأمر من الوجوب إلى الندب هي السنة التقريرية وفعل الصحابة.

القسم الثاني: ما أمر الشارع به ولم يقترن بهذا الأمر ما يدل على عدم العقاب إذا ترك المكلَّف فعل المأمور به: فهذا هو: الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فهذا أمر بالصلاة وهذا الأمر للوجوب؛ لأنه أمر مطلق، والأمر المطلق ـ وهو الخالي عن القرائن الصارفة ـ يقتضي الوجوب.

أما النوع الثاني: وهو اقتضاء الترك وهو ما نهى عنه الشارع فهو ـ أيضاً ـ ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما نهى عنه الشارع واقترن بهذا النهي ما يدل على عدم العقاب إذا فعل المكلَّف ما نهي عنه: فهذا هو الكراهة مثاله: ما أخرجه الترمذي أن النبي ﷺ قال: «إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه، ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبك بين أصابعه فإنه في صلاة» وهو واضح.

القسم الثاني: ما نهى عنه الشارع ولم يقترن بهذا النهي ما يدل على عدم العقاب إذا فعل المكلف ما نهي عنه فهذا يسمَّى تحريماً كقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وقوله: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢]، فهنا نهى عن الربا والزنا وهذا النهي للتحريم؛ لأنه مجرد عن القرائن الصارفة والنهي المطلق يقتضي التحريم.

أما النوع الثالث: وهو ما خُيِّر المكلف فيه بين الفعل والترك، فهذا قسم واحد وهو الإباحة، مثاله ما أخرجه الإمام مسلم وأحمد أن النبي ﷺ قال ــ حين سئل عن الوضوء من لحوم الغنم ــ: «إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ».

فهذه خمسة أقسام للحكم التكليفي وهي: «الإيجاب» و «الندب» و «التحريم» و «الكراهة» و «الإباحة» وهذا عند جمهور الأصوليين: المالكية والشافعية والحنابلة.

أما عند الحنفية فإن أقسام الحكم التكليفي سبعة وهي: «الفرض» و «الإيجاب» و «التحريم» و «الكراهة التحريمية» و «الكراهة التنزيهية» و «الندب» و «الإباحة».

فإن قلت: ما سبب تفريقهم بين «الفرض» و «الإيجاب»، وتفريقهم بين «التحريم» و «الكراهة التحريمية»؟

قلت: السبب في ذلك: أنهم يقسِّمون طلب الفعل على سبيل الإلزام والجزم إلى قسمين:

الأول: طلب الشارع الفعل على سبيل الإلزام بدليل قطعي وهذا يسمونه فرضاً.

الثاني: طلب الشارع الفعل على سبيل الإلزام بدليل ظني وهذا يسمونه واجباً.

كما أنهم يقسمون طلب الترك على سبيل الإلزام والجزم إلى قسمين:

الأول: طلب الشارع ترك الفعل على سبيل الإلزام بدليل قطعي وهذا يسمونه حراماً.

الثاني: طلب الشارع ترك الفعل على سبيل الإلزام بدليل ظني، وهذا مكروه كراهة تحريمية.

تنبيه: أقسام الحكم التكليفي الخمسة عند الجمهور منها ما هو محل اتفاق على أنه من أقسام الحكم التكليفي وهما «الإيجاب» و «التحريم».

ومنها ما هو محل اختلاف وهي الأحكام الباقية: «الندب» و «الكراهة» و «الإباحة».

فمن ذهب إلى أن التكليف شرعاً هو إلزام مقتضى خطاب الشارع: فإنه يجعل الثلاثة «أعني: الندب والكراهة والإباحة» من أقسام التكليف؛ لأنها من مقتضيات الخطاب.

أما من ذهب إلى أن التكليف شرعاً هو إلزام ما فيه كلفة: فإنه لم يجعلها من أقسام التكليف؛ لأن الكلفة هي المشقة وليس في الثلاثة كلفة، ولا مشقة.

أما اختلافهم في المراد من «الإباحة»: فمن قال: إنها خطاب الشارع بنفي الحرج عن الفعل والترك فإنه اعتبر الإباحة تكليفاً.

ومن قال بأنها نفي الحرج عن الفعل والترك ــ وهو لبعض المعتزلة ــ : فإنه ينفي كونها تكليفاً؛ لأن نفي الحرج ثابت قبل الشرع وبعده فمعنى إباحته؛ تركه على ما كان قبل الشرع.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ تقرير الخلاف والراجح في كل حكم تكليفي من الأحكام الثلاثة «المندوب والمكروه والمباح» وذلك أثناء شرح كلام ابن قدامة في مكانه.

وإنما ذكرته ــ هنا ــ إجمالاً؛ لتعلُّقه بما قبله تعلُّقاً مباشراً، ولأجل تصوره والبحث عن حقيقته في موضعه.

فإن قال قائل: ما الحكمة من تنوع الأحكام التكليفية إلى واجب ومندوب وحرام ومكروه، ولم تكن كلها واجبات ومحرمات ما دامت أنها صادرة ــ بأنواعها ــ من مصدر واحد وهو الله عز وجل؟

أقول: ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الله عز وجل رحيم بعباده حكيم في تشريعه لذا لم يقيد الخلق بهذه الأحكام تضييقاً عليهم وإحراجاً لهم، وإنما شرعها لهم؛ ليتوصلوا بالعمل بها والسير على منهاجها إلى سعادتهم في الدنيا والآخرة.

ذكر الشاطبي ــ رحمه الله تعالى ــ في «موافقاته»: أنه ثبت من استقراء وتتبع الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة فقط وهي: **الأول**: أن تكون ضرورية **والثاني**: أن تكون حاجية، **والثالث**: أن تكون تحسينية.

وسيأتي إن شاء الله بيان كل واحد منها في الدليل الثالث من الأدلة المختلف فيها، وهي المصلحة المرسلة.

وإذا ثبت أن الأحكام التكليفية وضعت لمصلحة العبد: فإن قصرها على الوجوب والتحريم فيه نوع من الحرج والمشقة. بيان ذلك:

أن العبد قد لا يستطيع امتثال جميع الأوامر واجتناب جميع النواهي ففتح الله عز وجل لعباده باب المباحات والمندوبات والمكروهات؛ وذلك تخفيفاً عليهم؛ وذلك لأن الله تعالى يعلم أن العبد فيه ضعف عن فعل الواجبات وترك المباحات.

ثم إن هناك حكمة أخرى ولعلها أهم من الأولى، وهي أن في مشروعية المندوب والمكروه؛ ابتلاء وامتحاناً أوضح من مشروعية الواجب والحرام. بيان ذلك:

أن امتثال الواجبات واجتناب المحرمات أقرب إلى النفس الضعيفة التي تخاف العقاب، دون رغبة لها في زيادة الثواب.

أما إذا قوي إيمان العبد وفهم أن هذه الأحكام التكليفية جميعها ـ الواجب والمندوب والحرام والمكروه ـ إنما شرعت لمصلحته فقط وسبيل سعادته في الدنيا والآخرة فلا يمكن أن يرضى ـ حينئذٍ ـ ويقف عند حدود الواجب فيتعداه إلى فعل الفضائل والمندوبات، قال تعالى في الحديث القدسي الذي أخرجه البخاري: «وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه...».

كذلك لا يرضى هذا العبد لنفسه أن يقتصر على اجتناب المحرمات بل يتعدى ذلك فيجتنب المكروهات.

ففرق بين عبد يمتثل الأوامر ويجتنب النواهي جميعها ولا يفرق بين واجب ولا مندوب ولا حرام ولا مكروه وذلك طمعاً في ثواب الله تعالى،

وبين عبد يقتصر على امتثال الواجبات واجتناب المحرمات خوفاً من عقاب الله عز وجل فقط.

ففي هذا امتحان وابتلاء للعبد. والله أعلم.

* * *

وبدأ بالأحكام التكليفية فقال:

القسم الأول:
في الواجب، وأقسامه



حـدُّ الواجـب

قوله: (فصل: وحدُّ الواجب: ما توعد بالعقاب على تركه. وقيل: ما يعاقب تاركه. وقيل: ما يذم تاركه شرعاً).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أقسام الحكم التكليفي وذكر وجه هذه القسمة: شرع في بيان تعريف كل واحد منها وذكر ما يتعلَّق به من المسائل والأحكام، فبدأ بالقسم الأول وهو «الواجب» فذكر بعضاً من تعريفاته، ثم بعد ذلك تكلم عن تقسيماته والأحكام المتعلِّقة بتلك التقسيمات، وفيما يلي سنتكلم عن تعريف الواجب لغة، وذكر تعريفاته اصطلاحاً فنقول:

● الواجب لغة:

الواجب لغة يأتي بمعنى الساقط يقال: «وجب الحائط» أي: سقط قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت على الأرض. وهذا منتشر على ألسنة الفقهاء.

قال الجوهري في «الصحاح»: الوجبة: «السقطة مع الهدة، ووجب الميت إذا سقط ومات».

ومعنى الوجوب لغة: السقوط، وهو أنا نتخيل الحكم أو الشيء الواجب جزماً سقط أي: وقع على المكلف من الله عز وجل.

ويأتي الواجب بمعنى اللازم لغة قال الجوهري في «الصحاح»: «وجب الشيء» أي: لزم، يجب وجوباً وأوجبه الله واستوجبه أي: استحقه.

وقال في «المصباح المنير»: وجب الحق والبيع يجب وجوباً ووجبة: لزم وثبت.

ومن أمثلة الثبوت ما أخرجه الحاكم عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال ـ في أثناء دعائه ـ: «أسألك موجبات رحمتك» والموجبات: جمع موجبة وهي الكلمة التي أوجبت لقائلها الرحمة من الله تعالى.

وزعم بعض العلماء: أن المختار هو أن الوجوب لغة هو: الثبوت والاستقرار واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] وقال: إن معناها ثبتت واستقرت.

قلت: وهذا ضعيف من وجهين:

الأول: أنه مخالف لما مشى عليه أهل اللغة؛ حيث فسروا الوجوب عندهم بالسقوط وهو تفسير مطابق، أما تفسير هؤلاء العلماء وهو أن الوجوب هو الثبوت والاستقرار فهذا تفسير باللازم، والتفسير بالمطابق أولى بالتقديم.

الثاني: أن أئمة المفسرين فسروا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت كالقرطبي في «أحكام القرآن» وابن العربي في «أحكام القرآن» وابن كثير في «تفسيره».

• الواجب اصطلاحاً:

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الواجب، فذكروا عدة

تعريفات، منها ما ذكره ابن قدامة هنا وهي ثلاثة تعريفات. سنرى ما لها وما عليها فيما يلي، فأقول:

● **التعريف الأول: الواجب: ما توعد بالعقاب على تركه:**

هذا التعريف قد أورده الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» والإمام الرازي في «المحصول»، وابن الحاجب في «مختصره»، وإمام الحرمين في «البرهان».

وهؤلاء ذكروه بدون نسبة إلى أحد.

وقد اختاره ابن قدامة رحمه الله، دلَّ على ذلك ظاهر كلامه.

وإليك شرحه وذكر محترزاته.

فقوله: «ما» هنا موصولة بمعنى الذي، وهي صفة لموصوف محذوف تقديره «الفعل»؛ وذلك لما تقدم من أن الواجب هو الفعل الذي تعلَّق به الإيجاب، والمراد به: فعل المكلف؛ لأن الأحكام تتعلَّق بفعل المكلَّف.

ويصير التقدير على ذلك: الواجب فعل المكلف الذي توعد بالعقاب على تركه.

ففعل المكلف جنس في التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، ويخرج عنه: ما ليس فعلاً للمكلف فلا يتعلَّق به حكم من الأحكام التكليفية.

وقوله «توعَّد» فعل ماض مبني للمجهول، والفاعل هو الشارع الحكيم، معناه: الذي يحقق الوعيد.

والتوعد بمعنى الوعيد بعقاب وجزاء وعذاب، وهو يختلف عن الوعد، فالوعد يكون بالشيء المحبب كالوعد بالجنة.

والمراد بالتوعد: أن يقضي الشارع في كتابه، أو في سنته، أو تجمع الأمة على أن تارك هذا الفعل متوعد بالعقاب.

واحترز بلفظ «ما توعد بالعقاب» عن المندوب؛ لأنه لم يتوعد بالعقاب على تركه، وعن المكروه؛ لأنه لم يتوعد بالعقاب على فعله. وعن المباح؛ لأنه لم يتوعد بالعقاب على تركه ولا على فعله.

واحترز بلفظ: «على تركه» عن الحرام؛ لأن الحرام متوعد بالعقاب على فعله، وليس على تركه.

فيبقى الواجب فيكون متوعد بالعقاب على تركه.

ومعنى ذلك: أن الفعل الذي توعدنا الشارع الحكيم بالعقاب على تركه هو: الواجب، كأن يقول الشارع: «صل، فإن تركت الصلاة عاقبتك».

واعترض على هذا التعريف: بأنه لو توعد بالعقاب على ترك الواجب: لوجب تحقيق الوعيد؛ لأن كلام الله صدق لا بد من وقوعه، ويتصور أن يعفو الله تعالى عن تارك الفعل فلا يعاقبه.

فينتج عن ذلك بطلان هذا الحد. بيان ذلك:

أن هذا الحد مردود؛ ضرورة عدم انعكاسه؛ لأن ما توعد بالعقاب على تركه يجب أن يعاقب على تركه؛ لأن وعد الله سبحانه وتعالى صدق؛ لامتناع الخلف في خبر الصادق.

ولكن لو لاحظنا التعريف للزم منه ألَّا يوجد العفو وليس كذلك؛ لأنه يتصور العفو عن تارك الفعل الواجب فلا يعاقب، قال إمام الحرمين في البرهان: «فكم من تارك واجباً لا يعاقبه الله».

فيتحقق الواجب في صورة العفو مع عدم تحقق التعريف المذكور فيصبح التعريف غير منعكس.

● **التعريف الثاني: الواجب: ما يعاقب تاركه:**

هذا التعريف أورده الغزالي في «المستصفى»، والإمام الرازي في «المحصول» والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» بدون نسبة إلى أحد.

والمراد بـ «ما» موصولة بمعنى «الذي» وهي صفة لموصوف محذوف تقديره «الفعل» فيكون الكلام هكذا: «الواجب: فعل المكلف الذي يعاقب على تركه».

«يعاقب» فعل مضارع مبني للمجهول والمعاقب هو الشارع.

والمراد بـ «العقاب» هو قضاء الشارع في كتابه أو في سنته أو إجماع الأمة على أن تارك هذا الفعل معاقب.

واحترز بقوله: «ما يعاقب» من ثلاثة أحكام وهي: المندوب، والمكروه، والمباح، وذلك لأن المندوب لا يعاقب الشارع على تركه، والمكروه لا يعاقب الشارع على فعله، والمباح لا يعاقب الشارع لا على تركه ولا على فعله.

أما لفظ «تاركه» فقد احترز به عن الحرام؛ لأن الحرام يعاقب على فعله، لا على تركه.

فيبقى الواجب فيكون هو الذي يعاقب على تركه.

ومعناه: أن الفعل الذي يعاقب الشارع على تركه هو الواجب.

فإن قلتَ: ما الفرق بين هذا التعريف والتعريف الأول؟

قلتُ: لا فرق بينهما؛ لأنا ذكرنا في التعريف السابق أن الوعيد من الله تعالى يستلزم وقوع العقاب؛ لأن الوعيد خبر، وخبر الله صدق لا بد من وقوعه.

وإذا لزم وقوع مقتضى الوعيد: صار هذا التعريف مثل الأول فيكون حد الواجب: «ما توعد بالعقاب على تركه» مثل: «ما يعاقب تاركه» ولا فرق.

اعترض على هذا التعريف ـ أعني التعريف الثاني ـ باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنه غير منعكس؛ لأن تعريف الواجب بأنه: ما يعاقب تاركه يقتضي: أن كل ما لم يعاقب على تركه فليس بواجب، وليس كذلك؛ فإنه قد يعفى المكلف التارك لهذا الواجب عن العقوبة على هذا الترك ولا يخرج هذا الفعل عن كونه واجباً؛ لأن الوجوب ثابت، والعقوبة منتظر فيها. بيان ذلك:

أن الحد يقتضي أن كل واجب تركه المكلف فإنه يعاقب على هذا الترك، لكن الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب فلا يعاقبه بسبب توبة من المكلف قبلها الله سبحانه، أو استغفار ودعاء منه أو من غيره.

وإذا جاء العفو عن تارك الواجب اقتضى الحد المذكور أن لا يكون هذا الواجب المتروك واجباً؛ لأن تاركه لم يعاقب كمن ترك صلاة العصر ـ مثلاً ـ ثم تخلف العقاب عنه لأحد الأسباب المذكورة السابقة: لزم بمقتضى الحد أن لا تكون تلك الصلاة واجبة وهو ظاهر البطلان.

الاعتراض الثاني: أن التعريف غير مطرد؛ فإن هناك من يعاقب على ترك فعل، ومع ذلك لا يكون هذا الفعل واجباً عليه كالصبيان فإنهم يعاقبون بالضرب لعشر سنين على ترك الصلاة لما أخرجه أبو داود والحاكم وأحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر».

فالصلاة فعل قد عوقب تاركه، وليس واجباً عليه.

قلتُ: وهذا لاعتراض ضعيف؛ وذلك لأن تارك الواجب المعاقب هو المكلف، والصبـي ليس بمكلف، وما ورد في الحديث ليس المقصود منه العقاب على ترك الواجب، وإنما هو للتأديب والاستصلاح من الولي؛ حيث إن الصبـي لا يجب عليه شيء حتى يبلغ.

• التعريف الثالث: الواجب: ما يذم تاركه شرعاً:

هذا قريب من تعريف القاضي أبـي بكر الباقلاني حيث قال: الأولى في حدِّه أن يقال: «الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما» نقله الغزالي في «المستصفى» ونقل الإمام الرازي في «المحصول» عن القاضي أبـي بكر نحوه وهو: أن الواجب: ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه.

وقوله: «ما» موصولة بمعنى «الذي» وهو صفة لموصوف محذوف تقديره: «الفعل» حيث تقدم أن الواجب هو الفعل الذي تعلق به الإيجاب. والمراد منه: فعل المكلف.

وفعل المكلف جنس في التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف فلا يتعلق به حكم من الأحكام التكليفية.

قوله: «يذم» فعل مضارع مبني للمجهول، والذام هو الشارع في الكتاب أو السنة أو الإجماع، والذم هو العيب، وهو نقيض المدح والحمد كما ذكر ذلك الجوهري في «الصحاح»، يقال: ذمه يذمه إذا عابه، والعيب النقص، فكأن الذم: نسبة النقص إلى الشخص، فيكون المراد من الذم: اللوم والاستنقاص.

ولفظ «يذم» قيد في التعريف أخرج المندوب؛ لأن المندوب لا ذم

على تركه، وأخرج المكروه؛ لأنه لا ذم على فعله، وأخرج المباح؛ لأنه لا ذم على تركه ولا على فعله.

والمعنى: أنه ما دام أن المراد من الذم هو اللوم، والاستنقاص بحيث يصل إلى درجة العقاب، فالمندوب لم يصل اللوم فيه على الترك إلى درجة العقاب، كما أن المكروه لم يصل فيه اللوم والاستنقاص على الفعل إلى درجة العقاب، بل وصل إلى درجة العتاب فقط، والمباح لا لوم فيه، ولا استنقاص.

وورد لفظ «يذم» بصيغة الفعل المضارع، والصحيح من الذم إنما هو ذم صاحب الشرع الوارد في النصوص ــ كما سبق أن قلناه ــ وعلى هذا ينبغي أن يعبِّر بالفعل الماضي فيقول: «ما ذم تاركه..» وذلك لأن هذه المذام قد وقعت ووردت في الكتاب والسنة، وذكر صيغة المضارع يشعر بأنها لم تقع، وهذا إنما يحسن إذا كان الذام هو حملة الشرع، وحملة الشرع قد لا يشعرون بالتارك حتى يذمونه، وقد يذمون على ترك المباح أحياناً.

وإن أريد بالذم الواقع بالإجماع يلزم من ذلك: أن لا واجب إلاَّ المجمع عليه، وهو باطل إجماعاً، فتعين أن لا يراد بالذم إلاَّ ذم صاحب الشرع الوارد في النصوص وحينئذٍ تتعين لفظة «ذم» بصيغة الماضي.

قوله: «تاركه» اسم فاعل مشتق من الترك، وقد أخرج بهذا اللفظ المحرم؛ لأنه يذم على فعله لا على تركه.

قوله: «شرعاً» منصوب على التمييز فيفيد أن الذم منسوب للشرع، والنسبة تصدق بأي طريق، بمعنى: أنه أتى بهذا اللفظ ــ وهو شرعاً ــ لبيان أن الذم إنما يعرف من جهة الشرع، لا من جهة العقل خلافاً لزعم المعتزلة في قولهم بـ «التحسين والتقبيح العقليين».

والمراد: ما ورد ذمه في كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع الأمة.

والمعنى: أن الواجب هو الفعل الذي ذم الشارع تاركه.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا التعريف والتعريفين السابقين؟

قلتُ: إن هذا التعريف أعم وأشمل من التعريفين السابقين؛ وذلك لأن كل معاقب أو متوعد بالعقاب على الترك يستحق الذم، وليس كل مذموم معاقباً أو متوعداً على الترك، بمعنى: أن الذم قد يكون بالعقاب أو التوعد به، وقد يكون بدونهما.

فمثلاً قد يقال: «صم فإن تركت الصيام فقد عصيت ولا عقاب عليك»؛ لأن العقاب موضوع شرعي، فالشارع له أن يعاقبه وله أن يرفعه عنه.

وهذا التعريف يمكن أن يعترض عليه ويقال: إنه غير جامع لأفراد المعرَّف؛ حيث إنه لا يشمل جميع أقسام الواجب. بيان ذلك:

أن الواجب أربعة أقسام ـ كما سيأتي ـ واجب مضيَّق، وواجب موسَّع، وواجب مخيَّر، وواجب كفائي.

فالواجب المضيَّق هو ما كان الوقت فيه على قدر الفعل لا يزيد عليه ولا ينقص مثل صوم رمضان.

والواجب الموسع هو: ما كان الوقت فيه أزيد من الفعل كالصلاة.

والواجب المخير هو: ما صح للمكلف أن يفعل أي فرد من أفراده التي حصل فيها التخيير كخصال الكفارة في اليمين وهي الإطعام والكسوة والإعتاق.

والواجب الكفائي وهو: ما سقط بفعل بعض المكلفين كصلاة الجنازة وغسل الميت.

فترك الواجب المضيق يوجب الذم في أي حال من الأحوال ما دام الترك لغير عذر، سواء تركه لوحده أو تركه مع غيره.

أما ترك الواجب الموسع فهو يوجب الذم إذا ترك في جميع الوقت، ولا يوجب الذم إذا ترك في بعض الوقت وفعل في البعض الآخر.

أما ترك الواجب المخير فهو يوجب الذم إذا ترك جميع الخصال، ولا يوجب الذم إذا ترك بعض الخصال وأتى بالبعض الآخر.

وأما ترك الواجب الكفائي فإنه يوجب الذم إذا تركه جميع المكلفين، ولا يوجب الذم إذا ترك من البعض وفعل من البعض الآخر.

فلو اقتصر في تعريف الواجب على القول بأنه ما يذم تاركه شرعاً، كما أورده ابن قدامة هنا وغيره: لصار التعريف غير شامل للواجب الموسع، والمخير والكفائي؛ لأن الواجب الموسع لا يذم تاركه إذا تركه في أول الوقت وأتى به آخره، والواجب المخير لا يذم تاركه إذا ترك خصلة من الخصال وفعل غيرها مع أن كل خصلة من خصاله تعتبر واجباً، والواجب الكفائي لا يذم تاركه إذا فعله غيره من المكلفين.

وبناء على ذلك: يلزم أن يضاف إلى التعريف قيد «مطلقاً»؛ ليكون التعريف شاملاً لهذه الواجبات كلها، جامعاً لأفراد المعرف.

فيكون تعريف الواجب الأقرب إلى الصواب عندي هو: «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً».

فأبدلنا الفعل المضارع وهو «يذم» بالفعل الماضي وهو «ذم».

وأضفنا إليه «مطلقاً» كما قلنا سابقاً.

فإن قلت لفظ «مطلقاً» إلى أي شيء يرجع؟

قلتُ: يجوز أن يرجع إلى «الذم» وإلى «الترك». بيان ذلك:

إننا إذا جعلنا الإطلاق راجعاً إلى الذم: كان المعنى ذماً مطلقاً أي: سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كل الوجوه، فالذم من كل الوجوه يدخل الواجب المضيق؛ لأن الذم فيه من كل الوجوه، والذم من بعض الوجوه يدخل الواجب الموسع والواجب المخير والواجب الكفائي؛ لأن الواجب الموسع يذم تاركه من بعض الوجوه، وهو ما إذا تركه في جميع الوقت، والواجب المخير كذلك يذم تاركه من بعض الوجوه، وهوما إذا ترك جميع الخصال، والواجب الكفائي يذم تاركه من بعض الوجوه، وهو ما إذا تركه جميع المكلفين.

أما إذا جعلنا الإطلاق راجعاً إلى الترك: فإن المعنى يكون «يذم تاركه مطلقاً أي: في جميع الأوقات بالنسبة للواجب الموسع، ولجميع الخصال كما في الواجب المخير، ومن جميع المكلفين بالنسبة للواجب الكفائي، وعلى أي حال من الأحوال بالنسبة للواجب المضيق.

ومعنى ذلك: على التعريف المختار وهو: «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» أن الذي يترك الواجب مطلقاً هو الذي يذم.

أما من تركه؛ لأنه سيقضيه في آخر الوقت، أو من تركه؛ ليقضي نوعاً آخر مثله، أو من تركه؛ لأن بعض المسلمين فعله: فهذا لا يذم.

وعبَّر بلفظ «مطلقاً» تاج الدين الأرموري في «الحاصل» وتبعه تلميذه ناصر الدين البيضاوي في «المنهاج».

أما الإمام الرازي فقد عبَّر في «المحصول» عن لفظ «مطلقاً» بعبارة: «على بعض الوجوه» وتبعه على ذلك سراج الدين الأرموري في «التحصيل».

ولفظ «مطلقاً» أحسن من عبارة «على بعض الوجوه»؛ لأن القيود لا بدَّ أن تخرج أضدادها، فالتقييد بالبعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم

أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيقة والمحتمة وفروض الأعيان.

أما سيف الدين الآمدي فقد عبَّر عن لفظ «مطلقاً» بعبارة: «في حالة ما» فقال في «الإحكام» «الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما».

وعبارة الآمدي «في حالة ما» أسدُّ من عبارة «على بعض الوجوه».

وإليك بعض الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الذي اخترناه والإجابة عنها:

الاعتراض الأول: هو ما ذكره السهروردي في «التنقيحات» حيث بين أن الذام إما أن يكون صاحب الشرع، أو الشرع، أو حملة الشرع والكل باطل. بيان ذلك:

أنه لا يمكن أن يكون الذام هو صاحب الشرع؛ لأن صاحب الشرع ما نص على ذم كل تارك بعينه بالتنصيص عليه.

ولا يمكن أن يكون الذام هو الشرع؛ لأن الشرع ليس حياً عالماً يصدر عنه الذم.

ولا يمكن أن يكون الذام هو حملة الشرع؛ لأن أهل الشرع إنما يذمون من علموا أنه ترك واجباً فذمهم موقوف على معرفتهم بالواجب فلو عرف الواجب بذمهم لتوقف كل واحد منهما على صاحبه ولزم الدور.

هذا ما أورده السهروردي ثم اختار أن يعرف الواجب ـ للتخلُّص من ذلك ـ بـ: «ما وعد بالعقاب على تركه لولا المسقط».

يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض: إن الذام هو صاحب الشرع بصيغ العموم مثل قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٢٢٩﴾ [البقرة: ٢٢٩]

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ١٩﴾ [الحشر: ١٩]، ونحو ذلك؛ فإن صيغ العموم تتناول كل فرد فرد بعمومها.

ثم يقال للسهروردي: إنك عرفت الواجب بـ «ما وعد بالعقاب على تركه...».

فنقول لك مثل ما قلت لنا، فنقول لك: من الواعد؟ هل هو الشرع، أو الشارع أو حملة الشرع؟

ثم يقال له أيضاً: الشارع ما نص على وعد عقاب كل تارك للواجب.

فقد ورد عليه عين ما أورده على التعريف المختار.

هذا جواب شمس الدين الأصفهاني في «الكاشف» عن اعتراض السهروردي وأضاف: أن جواب السهروردي عن ما قلناه هو عين جوابنا عن ما قاله هو، وأيضاً فليس تعريفنا تعريفاً بتابع معرفة الشيء أو ما لا يتحقق إلاَّ بعد معرفة الماهية؛ لأنا إذا عرفنا ذم الشارع فاعل الفعل عرفنا تحريمه وإذا عرفنا ذمه لتاركه عرفنا وجوبه، والذم يعلم بالتهديد والتأديب بالحد والتعزير ونحو ذلك.

الاعتراض الثاني: أن التعريف غير جامع؛ حيث إن من ترك الواجب بسبب السهو أو الغفلة أو النسيان ونحو ذلك لا يذم. بيان ذلك:

أن تعريف الواجب بأنه «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» يقتضي أن كل واجب تاركه مذموم شرعاً ولو كان قد تركه بسبب السهو أو النوم أو النسيان أو الغفلة، وهذا باطل حيث إن النائم والناسي والساهي والغافل يتركون الواجبات في هذه الحالات ومع ذلك لا يذمون.

فمثلاً من دخل عليه وقت الصلاة وتمكن من الإتيان بها فقد وجبت عليه الصلاة وجوباً موسعاً، فإذا غفل عنها حتى خرج الوقت يصدق عليه أنه

ترك واجباً، فمثل هذا لا يذم على ترك الواجب؛ لوجود العذر، فيكون هذا الواجب خارجاً من التعريف؛ لأن خاصة الواجب وهي الذم على الترك لم تتحقق فيه فيكون التعريف غير جامع.

وأضاف هذا المعترض لفظ «قصداً» في التعريف لبيان أن خاصة الواجب هي الذم على الترك قصداً، ولا شك أن هذا الواجب الذي ترك سهواً أو لنوم لو تركه قصداً ولغير عذر فإنه يذم على هذا الترك، وبذلك يكون التعريف شاملاً له.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا القيد وهو لفظ «قصداً» لا حاجة إليه في التعريف؛ لأن الوجوب والذم من لوازم التكليف، بمعنى: أن الذي يتوجه إليه الخطاب هو المكلف؛ حيث سبق أن بينا أن الإيجاب من أقسام الحكم التكليفي والنائم والساهي والناسي والغافل غير مكلفين؛ لأنهم لا يفهمون الخطاب في حال العذر ـ وهو النوم والسهو والنسيان والغفلة ـ ، وإنما يتوجه إليهم الخطاب بعد زوال العذر.

وإذا كان هؤلاء غير مكلفين فلا فائدة لإدخال لفظ «قصداً» في التعريف.

أو تقول ـ في الجواب بلفظ آخر ـ إن قولنا: «الواجب ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» معناه: الذي يذم على تركه حين كونه واجباً عليه، والغافل ـ مثلاً ـ حين غفلته لم يكن الفعل واجباً عليه، فتركه الذي يذم عليه والوجوب لم يجتمعا في زمن معين، ولهذا السبب لم يذكر المحققون من الأصوليين لفظ «قصداً» في التعريف.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه، بيان ذلك: أن قولنا في تعريف الواجب: «هو ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» يدخل فيه

السنة؛ حيث إن الفقهاء قالوا: لو أن أهل قرية اتفقوا على ترك سنة صلاة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح.

يمكن أن يجاب عن ذلك ـ كما أجاب الإمام الرازي ـ بأن يقال: إن ذم الفقهاء من فعل ذلك وإقرار العقاب بسبب استدلالهم بذلك على استهانتهم بالطاعة وزهدهم فيها؛ حيث إن النفوس تستنقص من هذا دأبه وعادته.

وقد ضعَّف الأصفهاني هذا الجواب في «الكاشف عن المحصول» وأجاب بجواب آخر وهو: إنما حوربوا بسبب أنهم استهانوا بأمر شرعي، وهذا القدر حرام.

قلت: هذا الجواب أقوى من جواب الإمام. والله أعلم.

وهكذا اتضح لك قوة تعريف الواجب الذي اخترناه وهو أن يقال: «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» وذلك ببطلان جميع الاعتراضات الموجهة إليه.

* * *

هل الواجب والفرض مترادفان

إعلم أن العلماء اتفقوا ـ من حيث اللغة ـ على: أن مفهوم هذين اللفظين ـ الفرض والواجب ـ مختلف، ومعناهما متباين، فالفرض معناه: التقدير، أو الحز، والواجب معناه: السقوط والثبوت.

أما من حيث الشرع فقد اختلف العلماء في الواجب والفرض هل هما مترادفان، أو مختلفان؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (والفرض هو الواجب على إحدى الروايتين).

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الأول، ومعناه: أن الفرض والواجب مترادفان شرعاً أي: أنهما اسمان لمسمى واحد ولفظان يطلقان على مدلول واحد وهو: الفعل الذي ذم تاركه شرعاً مطلقاً، ولا فرق بين الثبوت بين أن يكون قطعياً، أو ظنياً.

هذا مذهب الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (لاستواء حدهما).

ش: **أقول**: هذا دليل من الأدلة على ترادف الفرض والواجب، ومعناه: أن حد الواجب ينطبق على الفرض فهما مستويان في الحد. بيان ذلك:

أن الواجب ـ كما سبق ـ هو الفعل الذي ذم تاركه شرعاً مطلقاً، والفرض اسم لهذا ـ أيضاً ـ ولا فرق، فإذا كانا متساويين في هذا المعنى: لم يكن لأحدهما مزية على الآخر لاختلاف اسمهما، كما أن الندب والنفل لما كان معناهما واحداً وهو: ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه: لم يكن لأحدهما مزية على الآخر.

قلت: هذا الدليل الذي ذكره ابن قدامة يمكن أن يعترض عليه بأن يقال: إن الفرض وإن ساوى الواجب في ذم وعقاب تارك الفعل فقد خالفه من وجه آخر وهو: أن ثبوته من طريق مقطوع به، فهذه المخالفة منعت من

المساواة في التسمية؛ قياساً على الندب والمباح فإنهما تساويا في سقوط الذم والعقاب، واختلفا في التسمية؛ لاختلافهما من وجه آخر، وهو: أن الندب يحمد فاعله ويثاب، والمباح لا يحمد فاعله ولا ثواب له، فكذلك هنا فإن الواجب والفرض تساويا في الحد، واختلفا من وجه آخر وهو طريق الثبوت، فالواجب ثبت عن طريق مظنون، والفرض ثبت عن طريق مقطوع به فلزم أن يختلفا في التسمية.

واستدل أصحاب المذهب الأول بأدلة أخرى ـ غير ما ذكره ابن قدامة هنا ـ على أن الفرض مرادف للواجب، منها قولهم:

إن اختلاف أسباب الوجوب وقوة بعضها على بعض لا يوجب اختلاف الشيئين في أنفسهما بدليل: أن النفل قد ثبت بأخبار متواترة، وثبت بأخبار الآحاد والكل متساوٍ، وكذلك الفرض قد ثبت بأخبار متواترة، وأخبار آحاد، والكل متساوٍ.

وهذا أيضاً لا يسلَّم لهم؛ حيث إنه يمكن أن يقال: إن قوة بعضها على بعض توجب اختلافهما في أنفسهما؛ لأن ما كان معلوماً أنه مراد الله ـ تعالى ـ قطعاً فإنه مخالف لما كان مظنوناً، وكذلك ما يكفر جاحده مخالف لما لا يستحق هذه الصفة، ومتى اختلفت الأشياء في أنفسها وأحكامها: اختلفت الأسامي التي تستعمل فيها؛ لاختلاف ما يستفاد بالعبارة منها.

وهناك أدلة أخرى استدل بها أصحاب هذا المذهب، أكثرها لم يسلم من الاعتراض.

• مَنْ هم القائلون بأن الواجب والفرض مترادفان؟

قوله ـ : (وهو قول الشافعي).

أقول: ذهب إلى هذا المذهب ـ بالإضافة إلى الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه كما سبق ـ الإمام الشافعي والإمام مالك وجمهور العلماء، وهو رأي أبي يعلى الحنبلي في «المجرد».

* * *

المذهب الثاني

قوله: (والثانية الفرض آكد).

ش: **أقول**: هذه الرواية الثانية للإمام أحمد في المسألة وهي: أن الفرض آكد من الواجب، أي أن الفرض والواجب غير مترادفين، بل يدلان على معنيين متباينين.

وهو المذهب الثاني في المسألة وذهب إلى ذلك: القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو إسحاق بن شاقلا، والحلواني، وحكاه ابن عقيل عن كثير من الأصحاب، واختاره ابن قدامة هنا، وهو مذهب الحنفية.

أقوال أصحاب هذا المذهب في تعليل التفريق بينهما:

قوله: (فقيل: هو: اسم لما يقطع بوجوبه كمذهب أبي حنيفة، وقيل: ما لا يتسامح في تركه عمداً ولا سهواً نحو أركان الصلاة).

ش: **أقول**: إن أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: إن الفرض والواجب غير مترادفين، بل يدلان على معنيين متباينين اختلفوا ـ فيما بينهم ـ في تعليل التفريق بينهما على أقوال:

القول الأول: إن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، أي: أن الفرض: ما ثبت حكمه بدليل قطعي مثل: الكتاب، والسنة المتواترة والإجماع الصريح المنقول نقلاً متواتراً.

أما الواجب: فهو اسم لما ثبت من طريق غير مقطوع به، أي: الواجب: ما ثبت حكمه بدليل ظني كخبر الواحد والقياس، هذا ما ثبت عن الإمام أحمد في رواية عنه، وذلك في تعريف الفرض والفرق بينه وبين الواجب وما ثبت عن بعض الحنفية.

وخص أبو زيد الدبوسي الواجب بأنه الثابت بخبر الواحد، وبيَّن أنه كالفرض في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يكفر جاحده.

القول الثاني: إن الفرض: ما لا يسامح في تركه عمداً ولا سهواً كأركان الصلاة وأركان الحج، وهو رواية عن الإمام أحمد.

القول الثالث: إن الفرض: ما ثبت بالقرآن، والواجب: ما ثبت بالسنة وهو رواية عن الإمام أحمد، وعبَّر عنه ابن عقيل بقوله: إن الفرض ما لزم بالقرآن، والواجب: ما لزم بالسنة، وحكاه القاضي في «التقريب».

وذكر أن هذا التفريق ـ يعني الثالث ـ بين الفرض والواجب يلزم منه: أن لا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة فرضاً كنية الصلاة ودية الأصابع والعاقلة، ويلزم منه أيضاً: أن يكون الإشهاد عند التبايع ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن فرضاً، وهذا لا يجوز.

هذه أقوال ثلاثة في تعليل التفريق بين الفرض والواجب إلاَّ أن المشهور بين العلماء هو التعليل الأول وهو: أن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بطريق القطع، والوجوب اسم لما ثبت وجوبه بطريق الظن، وهو المشهور عن الإمام أحمد وأبـي حنيفة وأصحابه وهو الذي ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ أولاً.

ولقد اعترض أصحاب المذهب الأول على هذا التفريق باعتراضات من أهمها ما يلي:

الاعتراض الأول: أننا سمينا الفرض بهذا الاسم؛ نظراً لما فيه من معنى الوجوب دون ما ذكرتموه من ثبوته عن طريق يوجب القطع، يؤيد ذلك: أن النوافل ثابتة من طريق القطع ولا يسمَّى الواحد منها فرضاً.

أجاب أصحاب المذهب الثاني بأنه إنما يسمَّى فرضاً؛ نظراً لما فيه من معنى الوجوب من طريق مقطوع به، وهذا بخلاف النوافل؛ حيث إن النوافل وإن كان بعض طرقها مقطوعاً به إلاَّ أنه ليس فيها معنى الوجوب، فلا بدَّ من توفر شرطين: معنى الوجوب، وثبوته عن طريق مقطوع به. فلم يتوفر هذان الشرطان في النوافل، فقد وجد شرط واحد فقط وهو ثبوتها عن طريق مقطوع به، وعدم الشرط الآخر وهو معنى الوجوب.

الاعتراض الثاني: أن تفريقكم بين الفرض والواجب بقولكم: إن الفرض يخصص بما ثبت عن طريق يوجب القطع، وإن الواجب يخصص بما ثبت عن طريق لا يوجب ذلك، هذا تحكم أي: دعوى بلا دليل فلا يصح.

أجاب عن ذلك أصحاب المذهب الثاني، بأن هذا التفريق من هذا الوجه قد ثبت من جهة الاستنباط بيانه:

أن أهل اللغة والشرع فرقوا بين الفرض والواجب في العبارة فقالوا: الفرض عبارة عن التأثير، والوجوب عبارة عن السقوط، ولما ثبت أن التأثير أبلغ من السقوط جعلنا الفرض عبارة عما ثبت من طريق مقطوع به؛ وذلك ليتميز عن غيره وسيأتي لذلك زيادة بيان ـ إن شاء الله ـ .

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (فإن الفرض في اللغة: التأثير ومنه فرضة النهر والقوس،

والوجوب: السقوط، ومنه وجبت الشمس والحائط إذا سقطا، ومنه: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، فاقتضى تأكد الفرض على الواجب شرعاً؛ ليوافق مقتضاه لغة).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الفرض آكد من الواجب بقولهم:

إن أهل اللغة فرقوا بين الفرض والواجب فقالوا: الفرض في الأصل: عبارة عن التأثير ومنه فرضة القوس والنهر، قال الجوهري في «الصحاح»: الفرض: الحز في الشيء، وفرض القوس هو الحز الذي يقع فيه الوتر، والفريض: السهم المفروض فوقه، والتفريض: التحزيز، والمفروض: الحديدة التي يحز بها، والفراض: فوَّهة النهر.

ويطلق الفرض على التقدير عن أهل اللغة جاء في «المصباح المنير»: يقال: فرض القاضي النفقة فرضاً، أي: قدَّرها، قال تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أي: ما قدرتم بالتسمية بما لا يفيد زيادة ولا نقصاناً.

أما الوجوب: فهو في اللغة السقوط ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، أي: سقطت على الأرض، ويقال: «وجب الحائط»: إذا سقط، ويقال: «وجبت الشمس»: إذا سقطت.

إذا ثبت هذا فالتأثير آكد من السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط ولا يؤثر، وبين ذلك السرخسي في «أصوله» قائلاً: «إن الفرض والواجب كل منهما لازم إلاَّ أن تأثير الفرضية أكثر من تأثير الوجوب، ومنه سُمِّي الحز في الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال، وسُمِّي السقوط على الأرض وجوباً؛ لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي». اهـ.

فمثلاً لو سقط حجر على الأرض فإنه لا يلزم من سقوطه أن يحز ويؤثر، ويلزم من حزه وتأثيره في الأرض أن يكون قد سقط واستقر عليها فعلى هذا يكون الفرض ـ الذي هو التأثير ـ آكد من الوجوب ـ الذي هو السقوط ـ وأيضاً قلنا: إن الفرض يطلق على التقدير، فالتقدير يدل على الحصر والتعيين، فيصير كالنذر المضموم إلى الإيجاب. أما الوجوب فلا يفيد هذا المعنى.

فاتضح أن الفرض في اللغة آكد من معنى الواجب.

وإذا كان كذلك: وجب اختصاص الفرض بقوة في الحكم كما اختص بقوة في اللغة؛ حملاً للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية؛ لأن الأصل عدم التغيير.

اعترض أصحاب المذهب الأول على هذا الاستلال بأن قالوا:

نحن لا نسلِّم لكم أن لفظ «الفرض» آكد من لفظ «الوجوب»، بل إن الوجوب آكد من لفظ «الفرض». بيان ذلك:

أن لفظ «الفرض» يحتمل معانٍ أخرى أكثر من احتمال لفظ «الوجوب» فكان لفظ «الوجوب» أحق بما ثبت من طريق القطع.

فمثلاً ورد لفظ الفرض في بعض النصوص يحتمل غير التأثير والقطع والتقدير.

من ذلك قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١]، أراد بالفرض هنا: التبيين أي: وبيناها.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، فالفرض ـ هنا ـ أريد به التحليل أي: أحل الله له.

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥]، ومعنى الفرض ـ هنا ـ التنزيل أي: ينزل عليك القرآن.

وورد لفظ «الفرض» في بعض النصوص بمعنى التأثير والتقدير، من ذلك قولهم: فرض الحاكم على فلان لزوجته كذا: أي قدر، ويقال: فرض القوس إذا حزَّ طرفيه.

أما لفظ «الوجوب» فاحتماله للمعاني أقل حيث قلنا إنه عبارة عن السقوط فسُمِّي ما لا بدَّ من فعله واجباً؛ لأن تكليف المكلف بشيء سقط عليه سقوطاً لا ينفك منه إلاَّ بفعله.

وبهذا بان لك أن احتمال لفظ الفرض للمعاني الأخرى أكثر من احتمال لفظ الواجب، فيكون الثابت بطريق مقطوع به باسم الواجب أحق منه باسم الفرض.

أجاب أصحاب المذهب الثاني عن هذا الاعتراض بأن «الوجوب» عبارة عن السقوط، والفرض عبارة عن التأثير ـ كما قلنا فيما سبق ـ وإن كان محتملاً لمعانٍ أخرى فجميعها ترجع إلى معنى واحدٍ وهو التأثير.

فقوله تعالى: ﴿وَفَرَضْنَـٰهَا﴾ [النور: ١]، أي: بيناها والبيان تأثير فيها.

وقوله تعالى: ﴿. . . فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، أي: أحل له، والإحلال له: تأثير له.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [القصص: ٨٥]، أي: أنزله، ونزوله تأثير عندنا.

والتقدير للشيء: تأثير في الحصر والتعيين.

وإذا ثبت ذلك فالتأثير آكد من السقوط؛ لأنه ـ كما قلنا فيما سبق ـ قد يسقط الشيء فلا يؤثر فنتج: أن ما أثر آكد، وهو الفرض.

هذا بيان ما استدل به ابن قدامة على أن الفرض آكد من الواجب وأنهما غير مترادفين.

الراجح: لقد اتضح لك ــ مما سبق ــ رجحان المذهب الثاني وهو: أن الفرض والواجب غير مترادفين، فلفظ الفرض آكد من لفظ الواجب، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية عنه، وهو ما اختاره أبو يعلى في «العدة» ودافع عنه، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا، وهو مذهب الحنفية.

ولقد رجحت ذلك لأمور:

الأول: أن العلماء متفقون على أن الدليل القطعي ثبوتاً ودلالة يفيد علماً أقوى مما يفيده الدليل الظني ثبوتاً ودلالة، وبناءً على ذلك لا بدَّ من التفريق بين الحكم الثابت بالدليل القطعي؛ لإفادته علماً يقينياً وبين الثابت بالدليل الظني المفيد ظناً قوياً مرجِّحاً. فيطلق على الثابت بالأول اسم الفرض، ويطلق على الثابت بالثاني اسم الواجب؛ وذلك من أجل تسهيل التمييز بينهما لتصبح دلالة كل اسم على نوعه أدق وأوضح دون حاجة إلى القرائن.

ولو لم يعتبر هذا الفرق بين الواجب والفرض فإنه يلزم من ذلك رفع الدليل المظنون إلى رتبة المقطوع من جهة، وحط الدليل المقطوع به إلى رتبة المظنون من جهة أخرى.

الأمر الثاني: أن وجود التفاوت بينهما في الآثار والأحكام يجعلنا نخصُّ كلَّ نوعٍ باسم. بيان ذلك:

أن حكم الفرض يكفر جاحده، ويفسق تاركه بلا عذر، أما حكم الواجب فلا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إن استخف به، أما إذا تأول فلا، وأن الحج مشتمل على فروض، وواجبات، وأن الفرض لا يتم النسك إلاَّ به، والواجب يجبر بدم.

وأن الصلاة مشتملة على فروض وواجبات، والمراد بالفروض الأركان، وأن الواجب يجبر إذا ترك نسياناً بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبر، بمعنى: أن المكلف إذا ترك فرضاً كالركوع أو السجود: بطلت صلاته، ولا يسقط في عمد ولا في سهو ولا تبرأ الذمة إلَّا بالإعادة، أما إذا ترك واجباً فإن صلاته صحيحة ولكنها ناقصة.

ولقد روي عن الإمام أحمد التفريق بين الفرض والواجب في بعض الفروع، أي: تسمية بعض الأحكام بالواجب والأخرى بالفرض في مواضع.

من ذلك: ما قاله أبو داود في كتابه «مسائل الإمام أحمد»: حدثنا أحمد بن حنبل وسئل عمن نسي المضمضة والاستنشاق حتى صلى؟ قال: يمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة قلت: ألا يعيد الوضوء؟ قال: «لا ليس هذا من فرض الوضوء».

فقد نفى هنا اسم الفرض عن المضمضة والاستنشاق مع كونهما واجبين عنده.

وصحَّح ابن عقيل في كتابه «الفصول» أنهما واجبان وليسا بفرضين

ومن ذلك: أن الإمام أحمد سئل عن بر الوالدين هل هو فرض؟ فقال: «لا، ولكن أقول: واجب ما لم يكن معصية» نقل ذلك الميموني.

ومن ذلك: أن الإمام أحمد سئل عن صدقة الفطر أفرض هو؟ فقال: «ما أجترىء أن أقول: إنها فرض» روى ذلك المروزي عنه.

الأمر الثالث: أن هناك فرقاً بين الفرض والواجب في عادة أهل الشرع، وعن طريق العقل. بيان ذلك:

أن أهل الشرع يفرقون بين الفرض والواجب في التعبير عن الأحكام الشرعية فيقولون ــ مثلاً ــ في الديون والشفعة: واجبات، ولا يقولون: إنها

فروض، ويقولون: «أوجبت على نفسي» ولا يقولون: «فرضت على نفسي».

فبان لك أن معنى اللفظين مختلف في عادة أهل الشريعة.

كذلك يوجد فرق بينهما عن طريق العقل؛ حيث إن كل مميز يجد في عقله أن صلاة الظهر آكد من الصلاة المنذورة، والزكاة آكد من النذر في الصدقة وإن كانتا واجبتين.

وإذا كانت هذه الأمور يجدها كل عاقل في نفسه فإنه ينبغي أن يفرق ما هو آكد عما هو دونه باسم يعرف به، فيجعل اسم الفرض عبارة: عما كان في أعلى المراتب من الوجوب، ويجعل اسم الواجب عبارة عما كان دونه.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

قوله: (ولا خلاف في انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى).

ش: **أقول:** اختلاف العلماء فيما سبق في مسألة: «هل الواجب والفرض مترادفان؟» وافتراقهم إلى مذهبين: المذهب الأول: أنهما مترادفان، والمذهب الثاني: أنهما مختلفان. هل هو لفظي لا ثمرة له أم أنه معنوي قد أثر في بعض الفروع الفقهية؟

ذكر ابن قدامة هنا أن الخلاف لفظي، حيث إن الواجب ينقسم إلى قسمين: مقطوع به ومظنون وأن ترك ما ثبت بدليل قطعي يوجب الكفر، وترك ما ثبت بدليل ظني لا يوجبه. بيان ذلك:

أن أصحاب المذهب الأول قد رتبوا على القطع والظن ما رتبه أصحاب المذهب الثاني على كل منهما، فيكون الفريقان متفقين على المعنى

فيكون النزاع والخلاف راجعاً إلى اللفظ والتسمية ـ فقط ـ ؛حيث إن أصحاب المذهب الثاني سموا الحكم الذي ثبت بدليل القطع بـ «الفرض»، وسموا الحكم الذي ثبت بدليل ظني بـ «الواجب»، وأصحاب المذهب الأول يعممون التسمية ويقولون: الحكم الثابت بدليل قطعي يسمى واجباً وفرضاً، وكذلك الحكم الذي ثبت بدليل ظني يسمى فرضاً وواجباً ولا فرق.

فبان لك: أن الخلاف عائد إلى اللفظ والتسمية والاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

وهذا هو معنى قول ابن قدامة السابق، ومعناه: أن المعنى إذا كان متفقاً عليه ومفهوماً بين الفريقين فلا ضير في اختلاف الاصطلاح والتسمية.

تنبيه: إذا أريد أن المأمور به ـ وهو الواجب ـ ينقسم إلى قسمين مقطوع به ومظنون وأن ترك ما ثبت بدليل قطعي يوجب الكفر، وترك ما ثبت بدليل ظني لا يوجبه فالخلاف لفظي ـ كما سبق ـ .

أما إن أريد أنه لا تختلف أحكامهما فهذا محل نظر؛ فإن أصحاب المذهب الثاني قد ذكروا مسائل فرقوا فيها بين الفرض والواجب قد ذكرت بعضاً منها.

* * *

صيغ الواجب والفرض

الصيغ التي تدل على الواجب والفرض هي كما يلي:

الأولى: فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١٠].

الثانية: الفعل المضارع المجزوم بلام الأمر كقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟

بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج: ٢٩]. وقوله: ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ﴾ [الطلاق: ٧].

الثالثة: اسم فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ [المائدة: ١٠٥].

الرابعة: المصدر النائب عن فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

الخامسة: التصريح من الشارع بلفظ الأمر كقوله تعالى: ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

السادسة: التصريح بلفظ الإيجاب أو الفرض والكتب وغيرها مما في معناها كقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [التوبة: ٦٠]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وغيرها.

السابعة: كل أسلوب في لغة العرب يفيد الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

الثامنة: ترتيب الذم والعقاب على الترك كقوله تعالى: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقوله: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣].

* * *

تقسيمات الواجب

نظراً إلى اعتبارات مختلفة ينقسم الواجب إلى أربعة تقسيمات:

التقسيم الأول: الواجب باعتبار ذاته «أي بحسب الفعل المكلف به» ينقسم إلى قسمين: «واجب معيَّن» و «واجب مخيَّر».

التقسيم الثاني: الواجب باعتبار وقته وزمن آدائه «أي: «بحسب وقت الفعل المأمور به» ينقسم إلى «واجب مضيَّق» و «واجب موسَّع».

التقسيم الثالث: الواجب باعتبار تحديد الواجب من الشارع وعدم تحديده ينقسم إلى: «واجب محدَّد» و «واجب غير محدَّد».

التقسيم الرابع: الواجب باعتبار فاعله «أي: باعتبار المخاطبين به «ينقسم إلى: «واجب عيني» و «واجب كفائي».

هذه تقسيمات الواجب وابن قدامة رحمه الله تعرض في باب الواجب للتقسيمات الثلاثة الأولى فقط، أما التقسيم الرابع فقد تعرض له في باب الأمر ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ .

فبدأ في التقسيم الأول.

* * *

الواجب المعيَّن والواجب المخيَّر

قوله: (**فصل: والواجب ينقسم إلى معيَّن وإلى مبهم في أقسام محصورة فيسمى واجباً مخيراً كخصلة من خصال الكفارة. وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا: لا معنى للوجوب مع التخيير**).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الواجب، والفرق بينه وبين الفرض في بعض الأحكام شرع في تقسيمات الواجب، فبدأ في التقسيم الأول وهو ــ كما قلنا ــ في تقسيمه باعتبار الفعل المكلف به حيث ينقسم إلى قسمين «واجب معين» و «واجب مخير».

فالواجب المعيَّن ــ بفتح الياء؛ حيث إنه اسم مفعول ــ : هو ما طلبه الشارع بعينه دون تخيير بينه وبين غيره.

أو تقول في تعريفه: إنه الذي تعين المطلوب به بشيء واحد لا خيار للمكلف في نوعه.

وذلك مثل الصلوات المفروضة، وصيام رمضان، والزكاة، والحج، وأداء الدَّين، والوفاء بالعهد، أو نذر عتق زيد من عبيده، أو نذر عتق هذا العبد ونحو ذلك.

وهذا النوع أكثر الواجبات.

وحكمه: عدم براءة ذمة المكلَّف «وهو المطالب به» إلَّا إذا فعله بعينه.

أما الواجب المخير أو المبهم: فهو ما طلبه الشارع لا بعينه، بل خير في فعله بين أفراده المعينة المحصورة.

أو تقول في حدِّه: إنه الذي لم يتعيَّن المطلوب به بشيء واحد، وإنما كان له أفراد وخير المكلف فيه بأن يأتي بأي منها.

وذلك مثل كفارة اليمين فقد طلب الشارع من المكلف أن يكفر عن يمينه بخصلة واحدة من خصال الكفارة الثلاث وهي: «الإطعام» أو «الكسوة» أو «تحرير رقبة». قال تعالى في ذلك: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

ومثل: تخيير الإمام في حكم الأسرى بين المنِّ والفداء قال تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤].

ومثل التخيير في جزاء الصيد الوارد في قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥].

ومثل التخيير في فدية الأذى الوارد في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومثل التخيير في الجبران في الزكاة الوارد في قوله ﷺ: «شاتان أو عشرون درهماً» ومثله الواجب في المائتين من الإبل «أربع حقاق، أو خمس بنات لبون».

وحكم الواجب المخير: أن المكلف تبرأ ذمته بفعل أي واحدٍ من أفراده، فإن تركها جميعاً صار آثماً.

وسُمِّي الأول بـ «الواجب المعين» وذلك لتعين الفعل الواجب على المكلف.

وسُمِّي الثاني بـ «الواجب المخير أو المبهم» وذلك لتخيير المكلف بين أفراد الواجب المطلوب، ولإبهام الفرد الواجب وعدم تعيينه.

وذكر ابن قدامة ــ رحمه الله تعالى ــ عبارة: «وإلى مبهم في أقسام محصورة» لإخراج المطلق؛ لأن المطلق شائع في جنسه، والتخيير لا يكون إلاَّ في أقسام محصورة معدودة يستطيع المكلف أن يعدَّها، أما التخيير بين أفراد المطلق ففيه توسُّع، وإطلاق لا يناسب الاصطلاح.

من هنا بان لنا أن ذكر صفة الحصر لها فائدة ومؤثرة.

تنبيه: ورد في أمثلة الواجب المخير لفظ «حقاق» ولفظ «بنات لبون» ومعناهما هو: أن حقاق جمع حقة من الإبل وهي التي طعنت في السنة الرابعة؛ لأنها استحقت أن يحمل عليها.

وبنات لبون: جمع بنت لبون وهي بنت الناقة التي دخلت في السنة الثالثة سُميت بذلك؛ لأن أمها ولدت غيرها فصار لها لبن.

تنبيه آخر: ذكر بعض المتأخرين أن من أمثلة الواجب المخير: تخيير المستنجي بين الماء والحجر، وتخيير الحاج بين الإفراد، والتمتع، والقران.

وهذه الأمثلة لا تصلح للواجب المخير فليست مما نحن فيه؛ لأنه لم يرد تخيير فيه بلفظ ولا بمعناه.

ومحلُّ الكلام في صيغة وردت يراد بها التخيير أو ما في معناه.

● فِيمَ يتعلَّق الخطاب الوارد في الواجب المعيَّن والمخير؟

كلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ السابق وهو أن الواجب ينقسم إلى قسمين: معين ومخير ومبهم في أقسام محصورة وتمثيله للمخير بخصال الكفارة يدل دلالة إجمالية على: أن الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً ـ وهو ما يعرف بالإيجاب ـ قد يتعلَّق بفعل معيَّن كالخطاب الطالب للصلاة، والخطاب الطالب للزكاة، والخطاب الطالب للصوم ونحو ذلك وهو ما يُسمَّى بالواجب المعيَّن.

وقد يتعلَّق بفعل مبهم من أمور محصورة ومذكورة ومعينة كالخطاب المتعلِّق بكفارة اليمين، والخطاب المتعلِّق بالأسرى، ونحو ذلك، وهو المسمى بالواجب المخير أو المبهم.

فأما الأول ـ وهو الواجب المعيَّن ـ فلا شك في أن الخطاب المتعلق به يقتضي إيجاب ذلك المعين من صلاة وصيام وحج ونحو ذلك، وقد أجمع العلماء على ذلك.

وأما الثاني ـ وهو الواجب المخير ـ فقد اختلف العلماء فيه على مذاهب:

المذهب الأول: الخطاب في الواجب المخير يتعلَّق بواحد مبهم أي:

غير معين من أمور محصورة، والمكلف مخيرٍ في تحقيقه في أي فرد من هذه الأفراد المعينة المخير بينها، فأي فرد فعله المكلف منها يسقط ما وجب عليه فمثلاً: الله عز وجل خير المكلف في التكفير عن اليمين بين ثلاث خصال: «الإطعام» أو «الكسوة» أو «العتق» فلو فعل المكلف الإطعام سقطت عنه الكسوة والعتق، ولو فعل الكسوة سقط عنه الإطعام والعتق، ولو فعل العتق سقط عنه الإطعام والكسوة. فالواجب منها واحد لا بعينه، أي: متعلق الإيجاب هو الواحد لا بعينه ويتعين ذلك الواحد بالفعل.

وهذا مذهب الفقهاء كما نسبه إليهم الإمام الرازي في «المحصول»، وهو ما اختاره ابن قدامة ـ هنا ـ وهو مذهب أكثر العلماء كما صرح بذلك الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير». وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: «إنه إجماع السلف وأئمة الفقه». وهو مذهب الجمهور وأدلة هذا المذهب ستأتي ـ إن شاء الله ـ .

المذهب الثاني: الخطاب في الواجب المخير متعلِّق بكل فردٍ من أفراده المحصورة، بمعنى أن جميعها واجب على التخيير، فكل واحد من الأمور المعينة قد تعلق به الإيجاب، ولم يتعلق الإيجاب بواحدٍ مبهم.

نسب القاضي عبد الجبار بن أحمد هذا المذهب لجميع المعتزلة وذلك في «المغني» له كما ذكر ابن قدامة هنا. بينما نسبه أبو الحسين البصري في «المعتمد» إلى أبي علي وابنه أبي هاشم، وكذلك نسبه إليهما الآمدي في «الإحكام»، أما إمام الحرمين فقد نسبه في «البرهان» إلى أبي هاشم فقط.

وبين أبو الحسين البصري هذا المذهب في «المعتمد» قائلاً: «ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها؛ لتساويهما في وجه الوجوب، ومعنى إيجاب الله إياها هو: أنه أراد كل واحدة

منها وكره ترك أجمعها، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى».

ولقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة من أهمها ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ وهو: «أنه لا معنى للوجوب مع التخيير» ومعناه: يستحيل اجتماع الوجوب مع التخيير؛ حيث إن التخيير ينافي الوجوب؛ لأن معنى وجوب الجميع أنه لا تبرأ ذمة المكلف إلاَّ بفعل الجميع، ومقتضى التخيير أن الذمة تبرأ بفعل أيها شاء وهما لا يجتمعان فيلزم أن الجميع واجب على التخيير.

وأجيب عن هذا الدليل بأنه منقوض بخصال كفارة اليمين فقد ورد الوجوب مع التخيير كما سبق بيانه وكما سيأتي في أدلة الجمهور على المذهب الأول.

فالله عز وجل يعلم الأشياء على ما هي عليه فيعلم الواجب الذي ليس بمعين غير معين، وإذا أتى بها المكلف كلها سقط الفرض بالأمر الذهني.

واستدل المعتزلة على إنكار التخيير بأدلة أخرى غير ما ذكره ابن قدامة هنا: منها:

أولاً: قالوا: إننا نقول بوجوب الجميع في الواجب المخير؛ قياساً على الواجب الكفائي فكما أن الوجوب فيه على الجميع ويسقط بفعل بعضهم فكذا هنا.

أجيب عن ذلك بأنه قياس فاسد؛ لأمرين:

الأمر الأول: أنه قياس مع النص حيث ورد نصوص شرعية تفيد وجوب واحد من عدة أمور كخصال كفارة اليمين، والتخيير في الأسرى، ونحو ذلك مما سبق.

الأمر الثاني: أنه قياس مع الفارق وذلك لأن تأثيم الواحد المبهم في

الواجب الكفائي غير ممكن وغير معقول، أما التأثيم بترك واحد مبهم في الواجب المخير فهو معقول وممكن.

ثانياً: أنه يستحيل التكليف بواحد مبهم؛ لأنه مجهول والتكليف بالمجهول محال فيلزم التكليف بكل واحد من هذه الأمور.

أجيب عن ذلك بأن الواحد المبهم ليس مجهولاً؛ لأن الواجب المخير هو: القدر المشترك الذي يتحقق حصوله بحصول جزء من جزئيات المخير فيه، وحينئذ لا يكون هناك جهالة.

وهناك مذهب ثالث في المسألة ــ لم يذكره ابن قدامة ــ وهو:

أن الخطاب في الواجب المخير متعلِّق بواحد معيَّن عند الله غير معيَّن عندنا إلاَّ أن الله علم أن المكلَّف لا يختار إلاَّ ذلك الذي هو واجب عليه.

هذا المذهب ترويه المعتزلة عن الأشاعرة، وترويه الأشاعرة عن المعتزلة.

ويُسمَّى بمذهب التراجم؛ لأن كل فريق يرجم به الآخر ويتبرأ منه.

والحق: أنه لم يقل به أحد، وإنما نشأ عن مبالغة المعتزلة في الرد على الأشاعرة في أسباب تعلق الوجوب بالجميع كما ذكر ذلك ابن السبكي في «الإبهاج» وذكر ــ أيضاً ــ أن رواية الأشاعرة له عن المعتزلة لا وجه له؛ وذلك لأن هذا المذهب ينافي قواعد المعتزلة كما هو لا يخفى على أحد.

وهذا المذهب اتفق الجمهور والمعتزلة على فساده كما ذكر ذلك الإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج».

ودلَّ على فساده أمران:

الأمر الأول: أن التخيير معناه: أن الشرع جوز للمكلف ترك كل واحد من المخير بينها بشرط الإتيان بالآخر.

وكونه واجباً على التعيين عند الله معناه: أنه تعالى لم يجوِّز لنا تركه البتة والجمع بين الترك وعدم جواز الترك متناقض.

بمعنى: أنه لو خير الله ــ تعالى ــ بينه وبين غيره مع أنه جعله واجباً على التعيين: لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه وهذا تناقض ظاهر.

الأمر الثاني: أن القول بأن الواجب معين عند الله وليس معيناً عند المكلف يجعل الواجب غير معلوم عند المكلف فلا يمكنه فعله؛ لجهله به، فإذا كلف به: كان تكليفاً بما لا يطاق، وقد اتفق العلماء على أن التكليف بما لا يطاق غير واقع وإن اختلفوا في جوازه عقلاً ــ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ــ وقد ورد الخطاب بأمور معينة قد عطف بعضها على بعض بما يفيد التخيير وذلك في كفارة اليمين فالقول بعدم تعيين الواجب للمكلف يلزمه وقوع تكليف ما لا يطاق فيكون باطلاً.

فائدة: المعتزلة هي: إحدى الفرق التي خالفت أهل السنة والجماعة في كثير من أصول العقيدة وفروعها، وقد تعددت فرقها حتى بلغت عشرين فرقة.

وقيل في سبب تسميتهم بذلك: إن رئيس المعتزلة ــ وهو واصل بن عطاء الغزال ــ كان يقول: إن الفاسق بين منزلتين «لا كافراً ولا مؤمناً» ولما سمع منه الحسن البصري هذا: طرده من مجلسه وحلقته، فاعتزل عند سارية من سواري المسجد وانضم إليه عمرو بن عبيد، فلما اعتزلا قيل لهما ولمن تبعهما: معتزلة، ويسمون أهل العدل والتوحيد، وبعض العلماء يطلق عليهم «القدرية».

من أهم علماء المعتزلة في أصول الفقه: القاضي عبد الجبار بن

أحمد، وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان، وأبو الحسين البصري، والنظام، وغيرهم.

* * *

الأدلة على مذهب الجمهور وهو ثبوت الواجب المخير

قوله: (ولنا: أنه جائز عقلاً وشرعاً).

ش: **أقول**: لما عرفنا أهم مذاهب العلماء في الخطاب في الواجب المخير فيم يتعلق؟

وعرفنا ـ أيضاً ـ أدلة المذهب الثاني والإجابة عنها، وبيان فساد المذهب الثالث: شرع ابن قدامة في بيان أدلة المذهب الأول وهو مذهب الجمهور، وهو: أن الخطاب في الواجب المخير متعلق بواحد غير معين من الأمور المحصورة المعروفة أي: أن متعلق الإيجاب هو الواحد لا بعينه.

فذكر أن العقل دل على جواز ذلك، والشرع لم يخالفه، بل ورد بموافقته.

* * *

بيان الدليل العقلي

قوله: (أما العقل فلأن السيد لو قال لعبده: «أوجبت عليك خياطة هذا القميص، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلته اكتفيت به، وإن تركت الجميع عاقبتك ولا أوجبهما عليك معاً، بل أحدهما لا بعينه أيهما شئت»: كان كلاماً معقولاً، ولا يمكن دعوى إيجاب الكل؛ لأنه صرح بنقيضه، ولا دعوى أنه ما أوجب شيئاً؛ لأنه عرضه للعقاب بترك الكل، ولا أنه أوجب واحداً معيناً؛ لأنه صرح بالتخيير، فلم يبق إلاَّ أنه أوجب واحداً لا بعينه.

ولأنه لا يمتنع في العقل أن يتعلق الغرض بواحد غير معين؛ لكون كل واحد منهما وافياً بالغرض حسب وفاء صاحبه، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه، والتعيين فضلة لا يتعلَّق بها الغرض فلا يطلبه منه).

ش: **أقول**: دل العقل على أن الواجب واحد ــ من جملة أفراد محصورة ــ لا بعينه من وجهين:

الوجه الأول: أن السيد لو قال لعبده: «أمرتك أن تخيط هذا القميص، في هذا اليوم، أو تبني هذا الحائط في هذا اليوم، أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه، وإن تركت الخياطة والبناء معاً: عاقبتك، وأنا لا أوجب الخياطة والبناء عليك معاً ــ بمعنى لستُ آمراً أن تجمع بينهما ــ بل آمرك أن تفعل واحداً منهما لا بعينه: إما الخياطة أو البناء اختر ما تشاء» فإن هذا الكلام موافق للعقل.

ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد لم يوجب شيئاً؛ وذلك لأن السيد صرح بعقاب العبد لو ترك الكل.

ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد أوجب على العبد فعل الخياطة والبناء ــ معاً ــ ؛ وذلك لأن السيد صرح بنقيض ذلك.

ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد أوجب على العبد واحداً معيناً؛ وذلك لأن السيد صرح بكلمة «أو» المفيدة للتخيير.

وإذا بطلت هذه الأمور الثلاثة: لم يبق إلاَّ أن يقال: المأمور به واحد لا بعينه إما الخياطة أو البناء وهو المطلوب.

الوجه الثاني: أنه لا يمتنع عقلاً أن يتعلق غرض السيد بفعل واحد غير معين؛ لأن كلاً من فعل الخياطة أو فعل البناء يفي بهذا الغرض وهو: طاعة

السيد وعدم مخالفته، فأي واحد منهما فعله العبد فإنه يكون قد سلم من العقاب وفاز بالثواب من السيد، فإذا كان الأمر كذلك: فلا مانع من أن يطلب السيد من العبد ما يفي بغرضه وهو: فعل شيء غير معين ــ فقط ــ ويكون التعيين ــ حينئذ ــ فضلة وزيادة لا يتعلق بها غرض السيد فلا يطلبه من العبد.

فينتج: أن إيجاب واحدٍ غير معين من أمور محصورة لا مانع منه عقلاً.

هذا ما أورده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في الروضة واقتصر عليه.

وهناك دليل آخر من العقل دل على أن الخطاب في الواجب المخير متعلِّق بواحد غير معين مفاده: أن الوجوب إما أن يكون للجميع أو الواحد، والواحد إما أن يكون معيناً أو غير معيَّن.

ولا يجوز أن يجب الجميع لخمسة أمور:

الأول: أنه لو كان التخيير موجباً للجميع: لكان الأمر بإيجاب عتق عبد من العبيد على سبيل التخيير موجباً للجميع وهو محال.

الثاني: القول بوجوب الجميع يمنع من التخيير، ولهذا فإنه لا يحسن أن يقول القائل: «أوجبت عليك صلاتين: فصلِّ أيهما شئت واترك أيهما شئت»، كما لا يحسن أن يقول: «أوجبت عليك الصلاة وخيرتك في فعلها وتركها»؛ وذلك لأن هذا يؤدي إلى رفع الواجب، وليس ذلك من لغة العرب في شيء.

الثالث: أن الواجب هو ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه، والتخيير الذي معنا يجوز معه ترك خصلة بشرط فعل الخصلة الأخرى.

الرابع: الخصوم موافقون على أن المخاطب لو أتى بالجميع أو ترك الجميع فإنه لا يثاب على الجميع، ولا يعاقب على الجميع.

الخامس: أنه لو كان الجميع واجباً: للزمت نية أداء الواجب عند فعل كل خصلة من الخصال إذا فعل الجميع، وهو خلاف الإجماع.

ولا يجوز أن يكون الواجب واحداً معيناً؛ لأنه خلاف مقتضى التخيير وهو عدم التعيين لواحد منها، كما أن التعيين يلزم منه عدم حصول الإجزاء بفعل غير المعين مع القدرة عليه، وهو خلاف الإجماع.

فلم يبق إلاّ أن يكون الواجب واحداً غير معين، وهو المطلوب.

* * *

بيان الدليل الشرعي

قوله: **(وأما الشرع: فخصال الكفارة، بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها، ولا سبيل إلى إيجاب الجميع، وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب)**.

ش: **أقول**: إن الشرع دلَّ على أن الواجب واحد لا بعينه من ناحية الوقوع من أمثلة ذلك:

١ ــ قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

فإن التخيير في هذه الآية دل على جواز كون المأمور به واحداً لا بعينه. وقد سبق بيان ذلك.

٢ ــ قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤].

فهنا الشارع الحكيم خير الإمام بالنسبة للأسرى بين المن والفداء، فهذا التخيير يدل على أن المأمور به واحد لا بعينه.

٣ ــ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦۗ ﴾ [المائدة: ٩٥].

فهنا الشارع خير في الفدية في جزاء الصيد المقتول في الإحرام.

٤ ــ قوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ ﴾ [البقرة: ١٩٦].

فهذا نص بالتخيير في فدية حلق الرأس لعذر وهو الأذى، أيد ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن كعب بن عجرة ــ وكان معذوراً ــ فقال له النبي ﷺ: «احلق رأسك وانسك نسيكة، أو صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين».

٥ ــ وجوب إعتاق واحد من جنس أرقائه في الكفارة ــ مثلاً ــ يدل ذلك على جواز تعلق الأمر بواحد غير معين ــ من جملتها ــ .

٦ ــ وجوب تزوج المرأة المستحقة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين.

٧ ــ وجوب عقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها.

ولا يمكن أن يقال في هذه الأمور السبعة: إن المراد وجوب جميع المخير بينها؛ لأنه لو كان التخيير يوجب تعلق الوجوب بالجميع: لترتب على ذلك أمور:

الأول: لزم أن جميع خصال كفارة اليمين واجبة، وهذا خلاف

الإجماع؛ لأن العلماء أجمعوا على أن جميع خصال كفارة اليمين غير واجب.

الثاني: لزم ــ أيضاً ــ الجمع بين المن والفداء بالنسبة للأسرى، وهذا ظاهر البطلان.

الثالث: لزم ــ أيضاً ــ الجمع بين جزاء الصيد، وهذا مخالف للصحيح من أقوال العلماء.

الرابع: لزم ــ أيضاً ــ الجمع بين الصيام والصدقة والنسك في فدية الأذى، وهو مخالف لما أجمع عليه العلماء.

الخامس: لزم ــ أيضاً ــ إعتاق جميع العبيد في الكفارة، وهذا لم يقل به أحد.

السادس: لزم ــ أيضاً ــ أن تتزوج المرأة من الكفؤين الخاطبين معاً ومعروف أن ذلك لا يصح إجماعاً.

السابع: لزم من ذلك ــ أيضاً ــ عقد الإمامة للرجلين الصالحين لها ــ معاً ــ وهذا باطل؛ لأنه إفساد للأمة.

ولا يمكن أن يقال في هذه الأمور السبعة: إن المراد وجوب واحد بعينه؛ لأن الشارع صرح بلفظة «أو» المفيدة للتخيير.

فمثلاً لو كان التخيير يوجب خصلة معينة من خصال كفارة اليمين، أو يوجب تزويج واحد بخصوصه، أو إعتاق واحد بعينه، أو عقد الإمامة لواحد معين: لامتنع التخيير، وهذا باطل؛ ضرورة تحقق التخيير بكلمة «أو» فيلزم بطلان وجوب واحد بعينه.

بيان الملازمة:

أن التخيير لو كان موجباً لوجوب واحد بعينه: لكان موجباً لنقيضه؛ لأن التخيير ينافي التعيين؛ حيث إن التخيير يجوِّز ترك المعين، والتعيين لا يجوِّزه. وسبق بيان ذلك.

ولما بطل أن المراد وجوب الجميع، وبطل ـ أيضاً ـ أن المراد وجوب واحد بعينه: صح: أن المراد بـ«الواجب المخير»: أن الخطاب متعلق بواحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف، فإذا فعل المكلف أحد الأفراد المخير بينها كان هو الواجب عليه، ويسقط عنه الباقي. والله أعلم.

* * *

ما اعترض به على مذهب الجمهور والأجوبة عن ذلك

لما فرغ ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من ذكر أدلة الجمهور على المذهب الحق وهو أن الواجب واحد غير معين: شرع في ذكر بعض الاعتراضات التي أوردها المنكرون للواجب المخير وهي ـ في حقيقتها ـ أدلة لهم على ما ذهبوا إليه.

• الاعتراض الأول:

قوله: **(فإن قيل: إن كانت الخصال متساوية عند الله تعالى بالنسبة إلى صلاح العبد: فينبغي أن يوجب الجميع؛ تسوية بين المتساويات، فإن تميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عيناً)**.

ش: **أقول**: هذا هو الاعتراض الأول وهو دليل من أدلة جمهور المعتزلة على إنكار الواجب المخير. وتقريره:

أن جمهور المعتزلة قالوا: إن خصال الواجب المخير إما أن تستوي في تحصيل مصلحة العبد عند الله ـ تعالى ـ : بأن تكون مصلحته ـ مثلاً ـ في التكفير بالعتق مثل مصلحته في التكفير بالكسوة أو الإطعام.

أو لا تستوي، بل اختص بها بعض الخصال وتميز بها وترجح فيها بأن تكون مصلحة العبد التكفير بالإعتاق أرجح من التكفير بالكسوة أو الإطعام.

فإن كانت تلك الخصال متساوية عند الله تعالى في تحصيل المصلحة بلا مرجح لأحدهما على الأخرى: لزم أن يكون جميعها واجباً؛ تسوية بين المتساويات وعدم التفريق بين المتماثلات؛ حيث إن اختيار التكفير ببعضها مع تساويهما في المصلحة يكون ترجيحاً من غير مرجح وهو لا يجوز.

وإن كانت تلك الخصال غير متساوية، بل تميز بعض الخصال على بعض بوصفٍ معين يقتضي الإيجاب: فينبغي أن يكون ذلك البعض هو الواجب عيناً، ولا يجعل مبهماً حتى لا يلتبس بغيره.

● **جـوابـه:**

قوله: (قلنا: ولِمَ قلتم: إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه؟ بل الإيجاب إليه، له أن يخصص من المتساويات واحداً بالإيجاب، وله أن يوجب واحداً غير معين، ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف؛ ليسهل عليه الامتثال. جواب ثان: إن التساوي يمنع التعيين؛ لكونه عبثاً، وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد؛ لكونه إضراراً مجرداً حصلت المصلحة بدونه، فيكون الواجب واحداً غير معيَّن).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: لِمَ قلتم ــ أيها المعترضون وهم المعتزلة ــ: إن للأفعال صفات في ذاتها لأجل هذه الصفات يوجب الله تعالى الأفعال؟

هذا مخالف لما نحن عليه ــ وهو مذهب أهل السنة والجماعة ــ لأن مذهبنا أن حسن الأفعال وقبحها مستفاد من أمر الشرع ونهيه، لا من ذواتها،

ولا من صفاتٍ قامت بها، بل الحسن والقبح من الشرع فللشرع فعل ما شاء من تعيين الواجب والتخيير فيه.

بمعنى: أن للشارع أن يُخصِّص من المتساويات وهي «الإعتاق» أو «الإطعام» أو «الكسوة» واحداً منها. وله أن يوجب واحداً منها غير معين، ويجعل علة التعيين: اختيار المكلف؛ وذلك لتسهيل الامتثال عليه ولرفع الحرج عنه.

أما قولكم: «إن اختيار التكفير ببعضها مع تساويها في المصلحة ترجيحاً من غير مرجح وهذا لا يجوز» فيمكن أن يجاب عنه: بأنا لا نسلِّم أن القصد من التكليف بخصال الواجب المخير مصلحة المكلف حتى ننظر هل تستوي في حصول مصلحته أو تتفاوت؟ بل القصد في ذلك التعبد المحض.

ولئن سلمنا أن المقصود من التكليف بخصال الواجب المخير مصلحة المكلف تفضلاً منه سبحانه فإنا نقول: إن تلك الخصال متساوية في حصول أصل المصلحة، وفوض الله تعالى إلى المكلف اختيار بعضها، فكان ذلك التفويض هو المرجح فلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

فإن قلت: ما هو الدليل على التفويض الذي ذكرتموه؟

قلتُ: دل على التفويض ورود النص بلفظ «أو» في جميع أمثلة الواجب المخير. ولفظ «أو» تقتضي التخيير في لسان العرب.

وبهذا ثبت أن الواجب في الواجب المخير واحد لا بعينه.

الجواب الثاني عن ذلك الاعتراض أن يقال: على تقدير تسليم أن الخصال متساوية في حصول المصلحة للمكلف يمنع ذلك من تعيين بعضها؛ وذلك لأنه عبث حيث إنه ترجيح بلا مرجح، والترجيح بلا مرجح عبث لا يجوز، وحصول المصلحة بواحدة من تلك الخصال يمنع من إيجاب الزائد

وهو ما فوقه؛ لأنه ضرر مجرد ـ أي: محض ـ حيث حصلت المصلحة للمكلف بدون هذا الزائد فتعين: أن الواجب واحد غير معين.

فإن قال الخصم: نمنع حصول المصلحة بواحد.

قلت: هذا مخالف للإجماع؛ لأن الإجماع قد تقرر في أن من كفَّر بكفارة واحدة من المتساويات وهي «الإطعام» أو «الكسوة» أو «الإعتاق» فإن ذمة المكلف تبرأ بذلك.

● **الاعتراض الثاني:**

قوله: **(فإن قيل: فالله سبحانه يعلم ما يتعلق به الإيجاب ويعلم ما يتأدَّى به الواجب فيكون معيناً في علم الله سبحانه).**

ش: **أقول:** هذا الاعتراض هو دليل من أدلة أصحاب المذهب الثالث وهو المسمَّى بالتراجم.

وتقريره: أن الله عز وجل يعلم الخصلة التي تعلَّق بها الإيجاب من خصال الواجب المخير، ويعلم أيضاً الخصلة التي يمكن أن يؤديها المكلف فيكون معيناً في علم الله تعالى.

أو يقال في هذا الاعتراض ـ بعبارة أخرى ـ : إن الواجب هو الذي يتعلَّق به الإيجاب، وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاث: علم الله تعالى ما تعلَّق به الإيجاب فيتميز في علمه، فكان هو الواجب، فيكون هذا المتميز هو الواجب، ويكون معيناً في علمه سبحانه.

● **جـوابـه:**

قوله: **(قلنا: الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعته، ونعته: أنه غير معين فيعلمه كذلك، ويعلم أنه يتعيَّن بفعل المكلَّف ما لم يكن متعيناً قبل فعله. والله أعلم).**

ش: **أقول**: هذا هو الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثالث.

وتقريره: إننا معكم في أن الله تعالى يعلم ما أوجب، ونقول ـ أيضاً ـ إن علمه تابع لإيجابه؛ لأن العلم يتبع المعلوم، ومتعلق الإيجاب ـ من أقسام الواجب المخير ـ غير معين.

والدليل على ذلك: أنه سبحانه لم يقل: من حنث في يمينه فكفارته العتق بعينه، بل قال: كفارته: «إطعام» أو «كسوة» أو «عتق» فثبت أن محل الإيجاب غير معين؛ لأنه لو كان محل الإيجاب متعيناً: لعلمه على خلاف ما هو عليه؛ لأنه مبهم في أقسام محصورة وهو سبحانه قد علمه متعيناً وذلك محال؛ لأنه يستلزم قلب العلم جهلاً، فثبت أن الواجب المخير غير معين المحل، وقد فوض تعيينه إلى المكلف، فأي خصلة من الخصال فعلها المكلف يكون هو الواجب عليه، وقد علم الله سبحانه أن المكلف سيعينه بسبب فعله له.

أو يقال في الجواب ـ عن ذلك الاعتراض ـ بعبارة أخرى: إن الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علم الله ذلك على الوجه الذي وصفه به، حيث إن الله وصف هذا الواجب بأنه غير معين فيعلمه كذلك «أي: يعلمه غير معين»؛ لأن العلم يتبع المعلوم، والمعلوم ـ هنا ـ أن الله أوجب واحداً لا بعينه، وعلمه تابع لذلك، ويعلم الله تعالى ـ أيضاً ـ أن هذا الواجب غير المعين سيتبين بسبب فعل المكلف له. هذا إذا لم يكن متعيناً قبل أن يفعله.

يؤيد ذلك ما قاله الغزالي في «المستصفى»: «لو أتى المكلف بالجميع أو ترك الجميع كيف يصح أن يكون المعين واحداً في علم الله تعالى؟».

● هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

سبق أن ذكرنا المذاهب الثلاثة في الخطاب في الواجب المخير هل هو

متعلق بمعين أو بغير معين أو بالجميع، وذكرنا ثلاثة مذاهب في ذلك: مذهب الجمهور، ومذهب جمهور المعتزلة، ومذهب ثالث وهو المسمَّى بالتراجم، وأجبنا عن أدلة المذهب الثاني، وبينا فساد المذهب الثالث.

بقي أن نعرف هل الخلاف بين الجمهور القائلين بأن الخطاب في الواجب المخير متعلق بواحد غير معين، وبين المعتزلة القائلين بأن الخطاب متعلِّق بالجميع هل هو خلاف لفظي لا ثمرة له في الفروع، أو هو خلاف معنوي تأثرت به بعض الفروع الفقهية؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ اختلف العلماء في ذلك:

فقيل: إن الخلاف لفظي.

وقيل: إن الخلاف معنوي.

وسبب هذا الخلاف بين العلماء في ذلك هو: اختلافهم في تفسير مراد المعتزلة بقولهم: «إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراده» فقد اختلفوا في تفسير ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن قول المعتزلة: «إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بالجميع أي: بكل الأفراد» يفسَّر بأنه: لا يجوز تركها كلها، وإذا فعل المكلف جميعها: أثيب ثواب واجب واحد ــ فقط ــ وإذا تركها كلها: عوقب عقاب ترك واجب واحد ــ فقط ــ وإذا فعل واحداً منها: يكون قد فعل ما وجب عليه.

فمن فسر قول المعتزلة بهذا: قال: إن الخلاف بين جمهور العلماء وبين المعتزلة خلاف لفظي لا أثر له؛ لأن قول المعتزلة ــ بهذا التفسير ــ يوافق قول جمهور العلماء ولا فرق بينهما؛ فإن الجمهور يقولون إن هذه

الأمور المعينة لا يجوز تركها كلها، ويثاب عليها إذا فعلها جميعاً ثواب واجب واحد ـ فقط ـ إذا فعلها المكلف كلها، ويعاقب عليها عقاب ترك واجب واحد ـ فقط ـ إذا تركها كلها، وإذا فعل واحداً منها فعل ما وجب عليه.

قال القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة» ـ في هذا ـ: «ومن الناس من قال: هذا خلاف في عبارة لا في معنى؛ لأنهم وإن قالوا: الجميع واجب فإنه إذا أتى بواحدة أجزأته، وإذا فعل الجميع في وقت واحد فإن الواجب منها واحد والثواب يستحق على واحد، وإذا ترك الجميع استحق العقوبة على واحد». اهـ.

وقال إمام الحرمين في «البرهان»: «وهذه المسألة أراها عرية عن التحصيل فإن النقل إن صح عنه ـ يعني أبا هاشم ـ فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخصال ـ يعني خصال الواجب المخير ـ لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً لم يثب له ثواب واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يبقى مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل». اهـ.

وأيضاً الإمام الرازي في «المحصول» صرَّح بأن الخلاف لفظي بقوله: «واعلم أنه لا خلاف في المعنى بين القولين؛ لأن المعتزلة قالوا: المراد من قولنا: الكل واجب على البدل هو: أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره والفقهاء عنوا بقولهم: «الواجب واحد لا بعينه» هذا المعنى بعينه فلا يتحقق الخلاف أصلاً». اهـ.

واختاره أيضاً البيضاوي في «المنهاج»، وأبو الحسين البصري في

«المعتمد» والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»، وابن برهان في «الأوسط»، وابن تيمية في «المسوَّدة» وابن السمعاني في «القواطع».

فإن قلتَ: إن كان قصد المعتزلة هو ما قصده الجمهور من فقهاء وأصوليين فلماذا عبَّروا بتعبير يخالف ما عبَّر به الجمهور؟

قلتُ: إن مذهب المعتزلة في هذه المسألة مترتب على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين قال ابن السبكي في «الإبهاج»: «إن الحكم عندهم يتبع الحسن والقبح فإيجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به، فلو كان واحد من الثلاثة واجباً والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن المقتضي للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملاً على صفة تقتضي وجوبه، وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معاً». اهـ.

ثم بين ابن السبكي معنى كلامهم، ولماذا قالوا ذلك؟ وما يؤول إليه. فقال: «وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها، فلذلك كان معنى كلامهم: إيجاب أحدها على الإبهام، وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب، وأن لا يخير بين الواجب وبين غيره، وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير بين ما يظن أن فيه مصلحة، وبين ما لا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين وإنما قالوا بوجوب أحدها من غير تعيين؛ لأنه مدلول لفظ الأمر ومدارهم في إثبات الأحكام فإذا نظرنا إلى مجرَّد ذلك: لم يكن فرق في المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة». اهـ.

المذهب الثاني: أن قول المعتزلة: «إن الخطاب ـ في الواجب المخير ـ متعلق بجميع الأفراد» يفسَّر بأن المكلف إذا فعل الخصال كلها فقد

فعل واجبات، ويثاب عليها ثواب واجبات، وإذا تركها كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحداً فيها سقط عنه غيره بما فعله.

فمن فسَّر قول المعتزلة بهذا التفسير: قال: إن الخلاف بين الجمهور والمعتزلة خلاف معنوي؛ حيث إنه يخالف مذهب جمهور العلماء لفظاً ومعنى.

أما لفظاً: فلأن الجمهور لا يقولون: إن كل واحد من هذه الأمور قد تعلق به الإيجاب، بل الذي تعلق به الإيجاب هو الواحد المبهم.

أما معنى: فلأن الجمهور يقولون: إن فعل المكلف الكل فإنه يثاب ثواباً واحداً، وإن ترك الكل فإنه يعاقب عقاباً واحداً، وإن فعل واحداً فقد فعل الواجب عليه.

وممن ذهب إلى أن الخلاف معنوي أبو الطيب الطبري، وابن التلمساني، وصفي الدين الهندي، قال الأصفهاني: «وهو الظاهر من كلام الغزالي وابن فورك» وهو اختيار الآمدي، وحكى القاضي أبو يعلى المذهبين في «العدة».

فإن قلتَ: إذا كان الخلاف معنوياً فإنه يكون مؤثراً في الخارج أي: في الفروع الفقهية فلعلك تبين ذلك:

قلتُ: إن الذين قالوا بأن الخلاف معنوي ذكروا بعضاً من الأمثلة فيها تظهر ثمرة الخلاف، منها:

١ ــ أن من فعل خصلة من خصال كفارة اليمين:

فإنه على رأي الجمهور يقال له: إنه فعل الواجب.

أما على رأي المعتزلة فإنه يقال له: إنه فعل ما يتأدى به الواجب.

٢ ــ إذا طلق إحدى امرأتيه، أو أعتق أحد عبديه:

فعلى رأي الجمهور وهو أن الواجب مبهم: فالطلاق وقع مبهماً فلا يقع إلاَّ عند التعيين.

وعلى رأي المعتزلة ومن وافقهم ــ فإنه يقع على كل واحدة من حين اللفظ.

٣ ــ لو أوصى في الكفارة المخيرة بخصلة معينة، وكانت قيمتها تزيد على قيمة الخصلتين الباقيتين فهل يعتبر من رأس المال؟

فيه مذهبان:

الأول: يعتبر من رأس المال؛ لأنه تأدية واجب، وهذا هو قياس كون الواجب أحدها.

الثاني: يعتبر من الثلث؛ لأنه غير متحتم وتحصل البراءة بدونه، وهذا الخلاف مبني على الخلاف في الواجب المخير فإن قلنا ــ كما قالت المعتزلة ــ: الكل واجب فالجميع من رأس المال، وإن قلنا ــ كما قال الجمهور ــ: الواجب مبهم فالزائد من الثلث.

٤ ــ أنه على رأي الجمهور «وهو: الواجب واحد غير معين» فإنه يقال: المراد من المكلف واحد من الجملة، وفي معلوم الباري تعالى أنه لا يعدل عنه إلى غيره.

أما على رأي المعتزلة «وهو أن الجميع واجب» فإنه يقال: إنه قد أراد كل واحد من الثلاثة كما أراد من الآخر، وكره ترك كل واحد كما لو كره ترك الآخر.

والحق عندي هو: أن الخلاف لفظي؛ حيث إن المعنى متفق عليه كما

قال القاضي أبو يعلى في «العدة» وإمام الحرمين في «البرهان»، والإمام الرازي في «المحصول» والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وأبو الحسين البصري في «المعتمد» وغيرهم من محققي الأصوليين.

ومعنى: أن الخلاف لفظي: أي: لا ثمرة عملية لهذا الخلاف؛ لأن المعمول به متفق عليه فالمكلف مطالب بإحدى هذه الخصال؛ فإن فعل جميع الخصال: لم يثب إلاَّ على واحدة، وإن ترك الجميع: لم يعاقب إلاَّ على ترك واحدة، وإن فعل واحدة: يكون قد فعل ما وجب عليه وبرأت ذمته.

وبعبارة آخرى: أنه لا خلاف بين الجمهور والمعتزلة في أن المكلف لا يجب عليه أن يأتي بها كلها، ولا أنه لا يجوز الإخلال في الجميع، ولا أنه إذا أتى بشيء منها أجزأه، ولا أنه لا يقع التخيير بين واجب وغيره من مباح أو ندب.

قال بعض العلماء: قد دارت رؤوس المختلفين في هذه المسألة، وأعيتهم، ولا فائدة لها معنوية؛ للاتفاق على ما ذكرناه.

أما الأمثلة التي ذكرها من قال بأن الخلاف معنوي فهي متكلَّفة، وليست مؤثرة في الفروع الفقهية عند التحقيق. والله أعلم.

● **شروط التخيير:**

إذا علمنا أنه لا ثمرة للخلاف بين الجمهور والمعتزلة، وعلمنا أن الخطاب في الواجب المخير متعلّق بواحد غير معين، ويتعين بفعل المكلف، فهو مخير بين أمور معينة ومحصورة، فمتى ما فعل واحداً فإنه هو الواجب في حقه فلا بد أن نعلم أن هذا التخيير اشترط له شروط هي:

الأول: أن تكون الأشياء المخير بينها معلومة للمخاطب ومحصورة ومعينة حتى يختار أيها شاء.

الثاني: أن تتساوى تلك الأشياء المخير بينها في الرتبة، أي: تكون متساوية في الوجوب أو الندب أو الإباحة، فلا يجوز التخيير بين واجب ومندوب، ولا بين واجب ومباح، ولا بين واجب وحرام فإن التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب.

فإذا تعارض دليلان عند المجتهد بهذا الطريق: تساقطا وحينئذٍ يمتنع التخيير.

ولهذا لما استدل داود الظاهري بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] على وجوب النكاح: ردَّه العلماء؛ لأن قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] فيه تخيير بين النكاح وبين ملك اليمين. ومعروف أن ملك اليمين لا يجب إجماعاً فلذلك امتنع التخيير بين النكاح وملك اليمين.

الثالث: أن يتعلَّق التخيير بما يصح اكتسابه.

الرابع: أن تكون الأشياء المخير بينها متميزة للمكلف، أي: أن يتميز بعض الأشياء عن بعض، فلا يجوز التخيير بين متساويين من جميع الوجوه، لا يتميز أحدهما عن الآخر بوصف، كما لو خير بين أن يصلي أربع ركعات وبين أن يصلي أربع ركعات مع تساويهما في جميع الصفات، هذا لا يمكن إدراك معناه في الحكم التكليفي.

الخامس: اشترط القاضي أبو بكر في التخيير: أن يكون وقت المخير بينها واحداً، بأن يتأتي الإتيان بكل واحد منهما في وقت واحد بدلاً عن التغاير، فإنه لو ذكر للمكلف فعلان مؤقتان بوقتين مختلفين فإن ذلك

لا يكون تخييراً، فإنه في وقت الإمكان لا يتمكن من الفعل الثاني ليتنجز، وفي الوقت الثاني لا يتمكن من الأول، فلا يتحقق وصف التخيير أصلاً، وإنما يتحقق ذلك في وصفين يجوز ثبوت أحدهما بدلاً عن الثاني مع تقدير اتحاد الوقت.

وهذا الشرط باطل من جهة العقل وجهة الشرع.

أما بطلانه من جهة العقل: فلأن السيد لو قال لعبده: «عليك خياطة هذا القميص يوم السبت أو عليك بناء هذا الجدار يوم الأحد، أيهما فعلت أثبتك، وإن تركت الخياطة والبناء عاقبتك» كان كلاماً معقولاً، وتخييراً صحيحاً.

أما بطلانه من جهة الشرع: فلأن الشرع ورد فيه التخيير في حكم في وقتين مختلفين وذلك في الصوم في السفر، فالمسافر سفر طاعة، وسفراً تقصر له الصلاة فإنه يخير بين أن يصوم وبين أن يفطر ثم يصوم في وقت آخر.

• ما يجوز الجمع بين المخير بينها وما لا يجوز:

الأمور المتعددة المحصورة المخير بينها قد يحرم على المكلف الجمع بينها، وقد يباح له الجمع بينها، وقد يندب له الجمع بينها:

مثال الأول: ــ وهو ما يحرم فيه الجمع بين الأمور المتعددة المخير بينها ــ تزويج المرأة من كفأين متساويين في الكفاءة، فأولى يجب عليه أن يزوج المرأة من أحدهما، ولكن يحرم عليه أن يزوجها منهما معاً.

مثال الثاني: ــ وهو ما يباح فيه الجمع بين الأمور المتعددة المخير بينها ــ : ستر العورة بثوب بعد سترها بثوب آخر، فستر العورة واجب، والمكلف مخير بسترها بأي ثوب شاء متى تعددت عنده الثياب، ويباح أن يسترها بأكثر من ثوب واحد ــ فيكون الجمع بين الأثواب في الستر مباحاً.

مثال الثالث: ــ وهو ما يندب فيه الجمع بين الأمور المتعددة المخير بينها ــ خصال كفارة اليمين، فإننا نعلم أن الخطاب قد تعلق بها على سبيل التخيير بينها، والواجب يسقط بفعل واحد منها. ولكن يندب له الجمع بين الإطعام، والكسوة والعتق زيادة له في الثواب.

لكن يرد سؤال وهو أن المكلف إذا جمع بين تلك الخصال ــ وهي الإطعام والكسوة والعتق فثواب الواجب هل يكون على أعلاها أو على أدناها، وما زاد نافلة؟ وكذلك إذا ترك الجميع هل يأثم بترك أدناها أو أعلاها أم ماذا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، إليك أهمها.

المذهب الأول: أنه إذا فعل الجميع أثيب ثواب أعلاها، فإن ترك فعل الجميع فإنه يأثم بمقدار عقاب أدناها.

وقالوا: إذا فعل الجميع فالواجب أعلاها؛ لأنه يثاب على جميعها، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب فانصرف الواجب إلى أعلاها؛ ليكثر ثوابه.

وقالوا: إن ترك الجميع عوقب على أدناها؛ ليقل وباله ووزره؛ لأن الوجوب سقط بفعل الأدنى.

ذهب إلى ذلك ابن برهان، وابن السمعاني، وهو قولٌ للقاضي أبـي بكر الباقلاني.

المذهب الثاني: أنه إذا فعل الجميع فإن الذي يقع واجباً هو العتق، فإنه أعظم ثواباً؛ لأنه أنفع وأشق على النفوس وهو محكي عن القاضي أبـي بكر الباقلاني.

المذهب الثالث: أنه لا يثاب ولا يعاقب إلاَّ على أدناها؛ لأنه الواجب غير المعيَّن.

المذهب الرابع: أنه يثاب ثواب الواجب على أدناها؛ لأنه لو اقتصر عليه أجزأه ويثاب على ما زاد ثواب التطوع.

* * *

الواجب المضيَّق والواجب الموسَّع

قوله: (فصل: والواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى مضيَّق وموسَّع).

ش: **أقول**: لما انتهى من التقسيم الأول وهو تقسيم الواجب باعتبار الفعل المكلف به إلى واجب معين وواجب مخير: شرع في التقسيم الثاني للواجب، وهو تقسيمه باعتبار وقت الفعل المأمور به ــ أي زمن أدائه ــ إلى «واجب مضيق» و «واجب موسَّع». فأقول في بيان ذلك:

الفعل الواجب على المكلَّف قد لا يحدِّد الشارع له وقتاً معيَّناً لإيقاعه فيه وقد يحدِّد الشارع لفعله وقتاً معيناً.

فالأول: وهو الذي لم يحدِّد الشارع له وقتاً معيناً لأدائه وإيقاعه فيه يُسمَّى واجباً مطلقاً مثل: كفارات الأيمان، وقضاء ما فاته من صيام رمضان ــ عند الحنفية ــ والواجب بالنذر المطلق، والحج لمن يرى وجوبه على التراخي لمن استطاع إليه سبيلاً.

وأما الثاني: وهو الواجب الذي حدَّد الشارع لفعله وقتاً معيناً لأدائه فيه يُسمَّى واجباً مؤقتاً.

والوقت الذي حُدِّد لإيقاع وأداء الواجب فيه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون وقت الفعل مساوياً له بمعنى: أن يكون الوقت على قدر الفعل بحيث لا يزيد عن الفعل ولا ينقص عنه كصوم رمضان ويسمى هذا بـ «الواجب المضيق».

القسم الثاني: أن يكون وقت الفعل ناقصاً عنه بمعنى: أن يكون وقت الفعل أنقص من الفعل بحيث أن الوقت لا يمكن إيقاع الفعل كله فيه، فهذا لا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال؛ لأن المكلف لا قدرة له على هذا الفعل في هذا الوقت القصير حيث إن الوقت لا يسعه بتمامه وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ تفصيل القول في اختلاف العلماء في التكليف بالمحال من حيث جوازه عقلاً وعدم جوازه، ولكن العلماء قد اتفقوا على أن التكليف بالمحال غير واقع شرعا؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وبناء على ذلك: يكون هذا من قسم التكليف غير الواقع.

إلاَّ إذا كان الغرض القضاء: فيجوز، أي: أن يكون القصد من التكليف بالفعل في هذا الوقت ابتداء الفعل فيه، ثم إكماله بعد هذا الوقت بحيث إذا لم يبتدىء الفعل في هذا الوقت يكون قضاؤه واجباً عليه، فالتكليف به من هذه الناحية جائز عقلاً وواقع شرعاً؛ فإن الصبي إذا بلغ وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة، والمجنون إذا أفاق من جنونه وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة والحائض إذا انقطع حيضها وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فإن هؤلاء الثلاثة تجب عليهم الصلاة، فإذا لم يبتدئها كل منهم في الوقت الباقي وجب عليهم القضاء.

القسم الثالث: أن يكون وقت الفعل زائداً عليه، بمعنى: أن يكون وقت الفعل أزيد من الفعل بحيث إن الوقت يسع الفعل عدة مرات.

وهذا هو المسمى بـ «الواجب الموسّع».

وحيث إن القسم الثاني لم يقع التكليف به في الشريعة: لم يبق إلاَّ القسمان: الأول والثالث وهما: «الواجب المضيَّق» و «الواجب الموسَّع».

والمقصود بالواجب المضيَّق: ما كان وقته يسعه وحده، ولا يسع غيره من جنسه.

أو تقول: هو: ما ألزم الشارع المكلَّف بفعله في وقت مساوٍ لوقت أدائه بلا زيادة ولا نقصان، مثل صيام يوم من رمضان، فالشارع ألزم المكلف الذي لا عذر له بصيامه، واليوم يبدأ من الفجر الصادق إلى غروب الشمس، وهذا الوقت الذي بينهما له لوحده لا يتسع لفعل شيء آخر معه، ويكون الفعل باطلاً لو فعله قبل الوقت، ويكون قضاءً لو فعل بعد الوقت لعذر، ولا يقع معه في وقته غيره من جنسه.

أما الواجب الموسَّع فالمقصود به: ما كان وقته واسعاً لأدائه وأداء غيره من جنسه.

أو تقول هو: ما ألزم الشارع المكلف بفعله في وقت يزيد عن وقت أدائه. مثل: الصلوات المكتوبة، فالشارع ألزم المكلف أن يؤديها في وقت محدد ويزيد عن وقت أدائها بحيث يمكن فعلها وفعل غيرها من جنسها في وقتها.

فوقت أداء الواجب الموسع هو جميع الوقت أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته يختاره المكلف، فالمكلف مخير في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره.

فيكون الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين طرفي الوقت.

إذن: الواجب ينقسم ـ باعتبار وقت الفعل المأمور به ـ إلى قسمين: «واجب مضيق» و «واجب موسع».

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين ومتكلمين، وهو ما صرح به ابن قدامة هنا.

تنبيه: الجمهور ـ وهم المعترفون في الواجب الموسَّع ـ اختلفوا فيما إذا ترك المكلف الفعل في أول الوقت وأراد فعله في آخر الوقت هل يشترط العزم على ذلك أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: لا يشترط العزم، أي: أن الإيجاب في الواجب الموسَّع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته بلا بدل، فالمكلف مخير بين أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره.

هذا ما ذهب إليه الإمام الرازي في «المحصول»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد» والبيضاوي في «المنهاج»، وابن الحاجب في «المختصر»، وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وابن السبكي في «جمع الجوامع»، ومجد الدين بن تيمية في «المسودة»، وغيرهم من العلماء.

علل هؤلاء عدم اشتراط العزم بأن الأمر بصلاة الظهر ـ مثلاً ـ قُيِّد بجميع وقت الظهر، ولم يتعرض الشارع لتخصيصه بجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كل جزء من أجزاء الوقت قابلاً له، فوجب أن يكون حكم ذلك الأمر إيقاع ذلك الفعل في أي جزء من أجزائه بحسب إرادة المكلف بدون تخيير أو تعيين.

وبناء على ذلك: يكون التخيير بين الفعل والعزم تحكماً.

وكذلك يكون تعيين أول الوقت أو آخره تحكماً.

والتحكم هو: الدعوى بلا دليل.

والحاصل: أن المكلف إذا ترك الفعل في أول الوقت وأراد فعله في آخر الوقت فإنه لا يشترط العزم؛ وذلك لأنه لا دليل ثابت على تعيين الفعل في أول الوقت.

ولا دليل ـ أيضاً ـ على أن المكلف مخير بين أن يفعل في أول الوقت وبين أن يترك الفعل في أوله ويعزم على الفعل في آخر الوقت. بل جاءت النصوص في الواجبات الموسعة مطلقة دون أي تقييد باشتراط.

المذهب الثاني: أن المكلَّف إن لم يفعل في أول الوقت فإنه يشترط العزم على الفعل في اخر الوقت.

أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته، فالمكلف مخير في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره، ولكن لا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلاَّ بشرط العزم على فعله في آخر الوقت، فإذا جاء آخر الوقت، وهو لم يفعل الواجب فحينئذٍ تعين فعله.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والآمدي في «الإحكام»، والقاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وأبو علي وأبو هاشم، والغزالي في «المستصفى»، وصححه النووي في «المجموع»، وهو مذهب أكثر الشافعية وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية. وهو ما ذهب إليه ابن قدامة ـ هنا ـ حيث إن ذلك يستفاد من جوابه عن اعتراض المعترضين ـ كما سيأتي ـ .

وهذا المذهب هو الحق عندي، وذلك لأمور:

الأول: أن اشتراط العزم في الواجب الموسع لا بد منه؛ وذلك لتمييزه عن المندوب الذي يجوز تركه مطلقاً، أما الواجب الموسع فلا يجوز تركه في

أول الوقت إلاَّ بشرط الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس ندب؛ قياساً على الواجب المخير؛ حيث قلنا ــ هناك ــ يجوز ترك إحدى خصال كفارة اليمين بشرط فعل الأخرى، وكذلك هنا: يجوز ترك الفعل في أول الوقت بشرط أن يعزم على الفعل في آخر الوقت.

الثاني: لو جاز ترك الفعل في أول الوقت بلا عزم على فعله في الوقت الثاني مع القول بوجوبه في أول الوقت: لجاز ترك الواجب من غير بدل عن الفعل وهذا يخرجه عن كونه واجباً؛ لأن الواجب: ما لا يجوز تركه بلا بدل.

والعزم على الفعل ليس بدلاً عن الفعل مطلقاً، وإنما هو بدل عن الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل، فيكون الفعل هو المتعين على المكلف ، وما دام العزم بدلاً عن الفعل بالمعنى السابق: فلا مانع من أن يكون العزم على الفعل قائماً مقام الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه، ويكون بدلاً عنه.

الثالث: أن وجوب العزم تابع لبقاء الفعل في الذمة ولازم لكل من عليه التكليف دخل وقته أو لم يدخل؛ لأنه إذا لم يعزم على الفعل ــ مع التذكر ــ فقد عزم على الترك وهو معصية، وترك المعصية واجب إذن: العزم واجب.

الرابع: أن القائل بأنه يجوز تأخير الفعل بدون بدل وهو العزم يُقال له: لما لم يفعل في أول الوقت ما هي نيته؟ فإن قال: لا نية له فهذا غير صحيح؛ لأنه لا بد لكل عبادة من نية، وإن قال: إن له نية أن يعمله فيما بعد نقول: هذا هو العزم على الفعل وهو المطلوب.

أما ما ذكره أصحاب المذهب الأول ــ وهم الذين لم يشترطوا العزم إذا لم يفعل المكلف في أول الوقت ــ حيث قالوا: «إن اشتراط العزم لم

يثبت عليه دليل» فنجيب عنه بأن اشتراط العزم قد ثبت بدليلين قويين وهما الأمران السابقان اللذان ذكرتهما في مسوغات ترجيح اشتراط العزم وسيأتي زيادة أدلة لاشتراط العزم عند الجواب عن الاعتراض الثالث.

المنكرون للواجب الموسع وحجتهم

قوله: (وأنكر أكثر أصحاب أبـي حنيفة التوسع وقالوا: هو يناقض الوجوب).

ش: **أقول**: بعض الحنفية قد أنكروا الواجب الموسَّع وقالوا: إن وقت أداء الواجب مضيَّق، ولا يوجد واجب موسَّع.

واحتجوا على ذلك بشبهة عامة وهي قولهم: «إن التوسع يناقض الوجوب» ومعنى ذلك: أن الوجوب مع التوسعة يتنافيان؛ لأن الواجب لا يجوز تركه، وهذا يجوز تركه عن الوقت الذي وصفتموه بالوجوب فيه وهو أول الوقت وآخره فلا يكون للواجب الموسَّع حقيقة.

أجيب عن ذلك بأن الواجب الموسع يرجع في التحقيق إلى الواجب المخير؛ لأن الفعل واجب الأداء في وقت ما: إما أوله، أو وسطه، أو آخره، فجرى ذلك مجرى قولنا ـ في الواجب المخير ـ إن الواجب إما هذا أو ذاك. فكما أنا نصف الخصال بالوجوب على معنى: أنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الإتيان بها جميعاً، وإنما تجب خصلة واحدة غير معينة فكذلك هنا: يجب على المكلف أن يفعل ما وجب عليه في أي وقت شاء من هذا الوقت المحدد إما أوله، أو وسطه، أو آخره.

فالحاصل: أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في «المخير»، وبين أجزاء الوقت في «الموسع»، ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه، بل خيرناه بينه وبين ما بعده.

هذه شبهة من أنكر الواجب الموسع العامة، وهذا الجواب عنها.

تنبيه: قال ابن قدامة ــ هنا ــ : «وأنكر أكثر أصحاب أبـي حنيفة التوسع»، وقال ذلك أيضاً أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وأبو الخطاب في «التمهيد» ونسب بعض الأصوليين القول بأن الوجوب يختص بآخر الوقت للحنفية جميعاً منهم البيضاوي في «المنهاج»، والزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول»، والقاضي أبو يعلى في «العدة».

وهذا فيه نظر؛ حيث إنه لم ينكر الواجب الموسع إلاَّ بعض منهم، فإن جمهور الحنفية قد وافقوا جمهور العلماء ــ من مالكية وشافعية وحنابلة ومتكلمين ــ في أن وقت أداء الواجب الموسع هو جميع الوقت، فأيُّ جزء أراد المكلف أن يوقع الفعل فيه فهو وقت الواجب الموسع.

قال الأنصاري في «فواتح الرحموت»: «إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت لأدائه، وأن سبب الوجوب هو الجزء الأول من الوقت إن اتصل به الأداء، وإلاَّ انتقل إلى ما يليه وإلاَّ تعين الجزء الأخير». وقال غيره من جمهور الحنفية: «إن سبب الوجوب في الواجب الموسع هو الجزء الذي يليه أداء الفعل».

فهذا متفق في حقيقته مع قول الجمهور حيث إن أيَّ جزءٍ من أجزاء الوقت صالح لأداء الفعل فيه، فإن لم يفعل الفعل حتى بقي من الوقت مقدار يسع الفعل: تعين هذا الوقت للأداء، وكان سبب الوجوب هو الوقت الذي تلاه هذا الفعل، أي: سبب الوجوب هو الجزء الأول من الوقت إن اتصل به الأداء وإن لم يتصل به الأداء انتقل إلى ما يليه، وإلاَّ تعين الجزء الأخير من الوقت للأداء.

وهذا لا يخالف مذهب جمهور العلماء. ويؤيد ذلك ما قاله أبو بكر

الجصاص وهو رواية معتمدة عن أبـي الحسن الكرخي من أنه يتعين وجوبه بأحد شيئين: بالفعل أو بالتضييق، نقله عنهما السمرقندي في «ميزان الأصول»، والعالمي الحنفي في «أصول الفقه» له، وأبو الحسين البصري في «المعتمد».

ومعنى ذلك: أن الوقت كله وقت الفرض وعليه أداؤه في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير بالأداء، وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت فإن أدى في أوله يكون واجباً، وإن أخر لا يأثم؛ لأنه لم يجب قبل التعيين، وإن لم يؤد حتى لم يبق من الوقت إلاَّ قدر ما يؤدَّى فيه: يتعين الوجوب حتى لا يأثم بالتأخير عنه، هذا هو معنى قول الجصاص والكرخي السابق كما ذكره السمرقندي في «ميزان الأصول».

ويتضح من هذا خطأ نسبة إنكار الواجب الموسع إلى الحنفية جميعاً أو إلى أكثرهم؛ حيث إن جمهور الحنفية لا ينكرون الواجب الموسع بالمعنى الاصطلاحي المراد، وإن كان تعبيرهم وألفاظهم توهم ذلك فإنه خلاف في التعبير.

وكذلك نسبة قول: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت إلى الحنفية غير صحيحة، قال الأنصاري في «فواتح الرحموت»: «ونسب قول: الوجوب متعلق بآخر الوقت إلى الحنفية وهذه النسبة غلط».

وقال شارح الهداية: «القول بأن الصلاة تجب بآخر الوقت وفي أوله نافلة قول ضعيف نقل عن بعض أصحابنا وليس منقولاً عن أبـي حنيفة، والصحيح عندنا: أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً».

وبهذا تبين أن المنكرين للواجب الموسع هم بعض الحنفية وليسوا كلهم أو أكثرهم كما قال ابن قدامة وبعض الأصوليين فتنبه لذلك.

تنبيه آخر: في اختلاف منكري الواجب الموسع:

واختلف منكرو الواجب الموسع ــ في أي جزء يتعلَّق الوجوب؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الوجوب يتعلَّق ويختص في أول الوقت. بمعنى: أن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل، ولم يفعل المكلف الواجب فيه وإنما فعله في غيره من أجزاء الوقت: كان هذا الفعل قضاء.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية العراقيين، ونقل عن بعض المتكلمين، ونسبه بعض الأصوليين إلى بعض الشافعية، وأكثر الشافعية ينكرون وجود هذا في مذهبهم.

قال ابن التلمساني في «شرح المعالم»: «هذا لا يعرف في مذهب الشافعي».

قلت: لعل القائل بهذا من الشافعية من عراق العجم لم يعلم هؤلاء المنكرون وجود هذا في مذهبهم، كما ذكر ذلك القرافي في «نفائس الأصول».

ونسبه العالمي في «أصول الفقه» له إلى أهل الحديث.

واحتج أصحاب هذا المذهب على أن الوجوب متعلِّق بأول الوقت بأدلة إليك أهمها:

الدليل الأول: ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «الصلاة في أول الوقت رضوان، وفي آخره عفو الله».

وجه الدلالة: أن هذا النص اقتضى أن فعل الصلاة في آخر الوقت معصية تتطلب العفو، ولو كان المكلف مخيراً بأي جزء من هذه الأجزاء يوقع الفعل فيه: لما كان تأخيره للواجب عن أول الوقت موجباً للعفو والغفران؛ حيث إن العفو إنما يكون عن ذنب أو معصية، وبذلك يكون الحديث دالاً على أن وقت الفعل هو الجزء الأول منه وما بعده وقت لقضائه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الحديث فيه يعقوب بن الوليد، وهذا قد كذبه الإمام أحمد وسائر الحفاظ، وقال ابن حبان: «ما رواه إلاَّ يعقوب، وكان يضع الحديث على الثقات، وأخرجه الدارقطني بسند ضعيف».

وإذا كان راوي هذا الحديث موصوفاً بتلك الصفات من أئمة الحديث فلا يصح الحديث. وبالتالي لا يصح الاحتجاج به لإثبات ما ذهبوا إليه.

الجواب الثاني: على فرض صحة الحديث فإنه يقتضي الترغيب في المبادرة لأداء الصلاة في أول وقتها، فيكون المراد بالعفو ـ هنا ـ : العفو عن تقصير المكلف عن الأداء الأفضل للواجب. ويؤيد ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال ـ لما سأله بعض الصحابة أي الأعمال أفضل؟ ـ : «الصلاة على وقتها» كما أخرجه البخاري ومسلم.

وتبين بذلك أن الحديث دال على أن الصلاة في أول وقتها أحب وأفضل، ولا يقتضي هذا المعصية والإثم بتأخيرها. فالحديث لا يُثبت ما تزعمون، ولا يُنافي ما يقوله الجمهور من أن أي جزء من أجزاء الوقت صالح لأداء الواجب.

الدليل الثاني: أن الواجب المؤقت لا ينتظر لوجوبه ـ بعد وجوب شرائطه ـ سوى دخول الوقت، فعلم أنه متعلّق به، وإذا ثبت الوجوب بأول

الوقت فإنه لا يتعلق بما بعده، لامتناع التوسع في الوجوب.

أو تقول في هذا الدليل بعبارة أخرى: إن أوقات الصلوات أسباب، والأصل: ترتب المسبِّبات على أسبابها فإذا وجد السبب يجب أن يوجد المسبب فوراً فيكون الوجوب متعلقاً بأول الوقت.

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الكلام الوارد في هذا الدليل لا ينافي مذهب الجمهور، فإنهم رتبوا الوجوب على أول الوقت، لكن في القدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين طرفي الوقت فما تعين مذهبكم من هذا المدرك.

الجواب الثاني: أن كلامكم هذا يلزم منه: الإذن في تفويت الأداء لفعل القضاء من غير ضرورة، وهو لم يوجد في الشرع.

وإنما الذي وجد هو: الإذن في تفويت الأداء لفعل القضاء؛ لضرورة السفر أو نحوه، أما لغير ضرورة: فلا.

قال سيف الدين الآمدي في «الإحكام»: «الإجماع منعقد على أن ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصح بنية القضاء».

وهناك أدلة على أن الوجوب ليس متعلقاً بأول الوقت منها:

أن الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر متعلق بأوله وآخره ووسطه فوجب أن يفيد الوجوب في الكل ويتضيق بآخره؛ لأنه جعل غاية وقت الوجوب.

ومنها: أنه لو اختص بأول الوقت لكان ما بعده قضاء، وسبق أن ذكرنا أن الأمة مجمعة على أنه إذا فعل الصلاة في وسط الوقت أو في آخره: لم تكن قضاء ولا تصح بنية القضاء.

ثم لو كان كما تقولون: «إن الوجوب مختص بأول الوقت»: لم يكن لضرب الوقت فائدة؛ لأنه يستوي ما بعده وما فعله فيه بنية القضاء.

ومنها: أنه يجوز فعل الصلاة في آخر الوقت بحكم الأمر فدل على أنه وقت للوجوب كأوله ولا فرق، ولا يلزم من ذلك الزكاة قبل الحول فإنه يجوز فعلها بحكم الرخصة، لا بحكم الأمر المقتضي لوجوبها.

فإن قلتم: هنا أيضاً يجوز بحكم الرخصة.

نقول: هذا غلط؛ لأن جوازها فيه بحكم الأمر المقتضي للوجوب وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

فإن قلتم: فدلوك الشمس أول وقتها فدل على أن الوجوب يتعلق بأوله.

نقول: إن الوجوب يتعلق بأوله ووسطه وآخره لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]. فهذا يقتضي كل الوقت.

وأصحاب هذا المذهب «وهم القائلون: إن الوجوب متعلّق بأول الوقت» اختلفوا فيما إذا أخَّر المكلف الفعل عن أول الوقت إلى آخره هل يأثم أو لا؟ على فريقين:

الفريق الأول: أنه يأثم؛ لأنه لم يفعل الواجب في وقته.

الفريق الثاني: أنه لا يأثم؛ لأنه لا زال في الوقت الموسع لهذا الواجب. وعلى هذا فالقضاء ـ هنا ـ يسدُّ مسدّ الأداء.

المذهب الثاني: أن الوجوب متعلّق ومختص بآخر الوقت بمعنى: أن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأخير من أجزاء الوقت.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية العراقيين، ونسبه البزدوي إلى مشائخ العراق من الحنفية، وهو رواية عن الإمام أبـي حنيفة ذكرها الإمام زفر.

استدل هؤلاء على ذلك بأنه لو وجب الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت: لما جاز تركه فيه؛ لأن شأن الواجب أنه لا يجوز تركه، لكن ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت جائز اتفاقاً، فبطل أن يكون الفعل واجباً فيما عدا الجزء الأخير وبالتالي ثبت أن الفعل واجب في الجزء الأخير، وهو المطلوب.

ويجاب عن ذلك بأن جواز ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير لا يقتضي عدم وجوب الفعل فيه؛ لأن الوجوب فيما عدا الجزء الأخير من الوقت وجوب موسَّع، والذي ينافي الوجوب الموسع هو الترك في جميع أوقات الفعل، لا الترك في بعض أجزاء الوقت مع الإتيان به في البعض الآخر من الوقت، وهذا يقاس على الواجب المخير فكما أن المكلف مخير في أن يوقع أي فرد من أفراد الفعل الذي تعلق به الإيجاب كذلك المكلف مخير في أن يوقع الفعل في أي زمن شاء من أول الوقت أو وسطه أو آخره، وقد قلنا فيما سبق: إن الذي ينافي الوجوب في الواجب المخير هو ترك جميع أفراد الفعل ــ وهي الخصال المخير بينها ــ وإن ترك بعض الأفراد مع فعل البعض الآخر لا ينافي الوجوب.

فكذلك هنا: الذي ينافي الوجوب في الواجب الموسع هو ترك الفعل في جميع أجزاء الوقت، أما تركه في بعض الأجزاء مع الإتيان به في البعض الآخر فإنه لا ينافي الوجوب.

ويدل على أن الفعل لا يتعلَّق بآخر الوقت أن يقال لهم: إن الصلاة في أول الوقت مثل الصلاة في آخره ووسطه في سقوط الفرض وحصول المصلحة المقتضية للوجوب.

فإن سلَّمتم ذلك بطل قولكم: «إنها تختص بآخر الوقت».

وإن منعتم من ذلك فحينئذٍ نقول: إن لم يكن فعلها في أوله قائماً مقام فعلها في آخره فيلزمه فعلها في آخره وهذا مردود بالإجماع.

واتفق أصحاب هذا المذهب ــ وهم القائلون بأن الوجوب متعلِّق بآخر الوقت ــ على أن المكلف إذا أوقع الفعل في غير الجزء الأخير فإن الفعل يكون تعجيلاً، واختلفوا هل يكون هذا الفعل المعجَّل فرضاً، أو نفلاً يسقط به الفرض أم ماذا؟

فمنهم من قال: إن المكلف إذا جاء بالفعل في أول الوقت فإن الفعل يقع نفلاً يسقط به الفرض. وقد حكي هذا عن مشائخ من حنفية العراق.

ومنهم من قال: إن المكلَّف إذا أدَّى الفعل في أول الوقت فإنه يقع نفلاً، لكن إن بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلَّفين يكون ذلك النفل مانعاً للوجوب في آخره ويكون مسقطاً للفرض، حكي هذا عن أبي عبد الله البصري، وهو رواية عن الكرخي.

قال السمرقندي: «هذه الرواية مهجورة».

ومنهم من قال: إن المكلف إذا أدَّى الفعل في أول الوقت فهو موقوف:

فإن جاء آخر الوقت والمكلف على صفة التكليف ــ بأن كان حياً عاقلاً مسلماً خالياً من الموانع ــ : كان ما فعله في أول الوقت واجباً.

وإن جاء آخر الوقت وقد زالت عنه صفة التكليف ــ بأن جن، أو مات، أو نزل بالمرأة الحيض ونحو ذلك ــ كان الفعل الذي فعله أول الوقت نفلاً، وهو محكي عن الكرخي، ويسمى مذهب الكرخي هذا بالمراعاة كما ذكر ذلك الجرجاني في «حاشيته على شرح العضد».

ويردُّ عليه: بأن هذه الصلاة لا توصف بفرض ولا نفل ـ حيث توقف فيها ـ هذا خلاف المعهود في الشرع، وكيف ينوي هذه الصلاة؟ وحكى الآمدي إجماع السلف على أن من فعل الصلاة في أول الوقت ومات أنه أدَّى فرض الله تعالى، والقول بالوقف خلاف الإجماع.

واستدل من قال بأن المكلف لو أوقع الفعل في أول الوقت: لكانت نفلاً بأن قال: لو كانت واجبة في أول الوقت: لما جاز تأخيرها عنه إلاَّ إلى بدل فيه، وقد جاز تأخيرها عنه بغير بدل فثبت أنها فيه نافلة.

ويجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن مذهبنا أنه لا يجوز التأخير إلاَّ ببدل، وهو العزم على فعلها في آخر الوقت فلا يلزم دليلكم.

الجواب الثاني: أن هذا الدليل الذي أوردتموه يبطل بقضاء رمضان، والكفارة فإنه يجوز تأخيرها لا إلى بدل وهما واجبان.

ومن الأدلة على أن الفعل لا يكون نفلاً في أول الوقت: أن الصلاة لو كانت في أول الوقت نافلة لصحت بنية النفل؛ لمطابقتها لما عليه الصلاة في نفسها.

ومن الأدلة ـ أيضاً ـ على أن الفعل لا يكون نفلاً في أول الوقت ـ: أنه لو كان فعل الصلاة في أول الوقت نفلاً: لكان فاعلها في أول الوقت لم يؤد الفرض قط، ولا قام بالواجب منها، وهذا باطل فإن من فعلها في أول الوقت فقد أدَّى الفرض وقام بما عليه من الواجب.

ومن الأدلة ـ أيضاً ـ على أن الفعل لا يكون نفلاً في أول الوقت ـ: أن تقديم المغرب أفضل من تأخيرها بالإجماع، فإذا سلَّمنا قولكم: لزم منه أن يكون النفل أفضل من الوجوب.

واختلف بعض الحنفية في آخر الوقت الذي هو وقت الوجوب.

فذهب فريق منهم إلى القول بأنه ما يسع جملة الصلاة، وينقضي بانقضائها، وهو قول الإمام زفر.

وذهب فريق آخر منهم إلى أن الوقت مقدار تكبيرة بالصلاة.

تنبيه: لقد تكلمت عما سبق من الأقوال بالتفصيل في كتابي: «الواجب الموسع عند الأصوليين» فارجع إن شئت.

* * *

أدلة الجمهور على ثبوت الواجب الموسَّع

• الدليل العقلي على ثبوت الواجب الموسع:

قوله: (ولنا: أن السيد لو قال لعبده: «ابن هذا الحائط في هذا اليوم: إما في أوله، وإما في وسطه، وإما في آخره، وكيف أردت، فمهما فعلت: امتثلت إيجابي، وإن تركت: عاقبتك» كان كلاماً معقولاً، ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً، ولا أنه أوجب مضيقاً؛ لأنه صرح بضد ذلك فلم يبق إلَّا أنه أوجب موسَّعاً).

ش: **أقول**: سبق أن علمت أن الجمهور قد أثبتوا الواجب الموسع على النحو الذي ذكرناه سابقاً، وسبق ـ أيضاً ـ أن علمت أن بعض العلماء قد أنكروا التوسع، وقالوا: إن الواجب معين واختلفوا ـ فيما بينهم ـ هل هو معين في أول الوقت أو في آخره، وقد بان لك ضعف مذهب المنكرين للتوسع بالأدلة والبراهين.

بقي أن نعرف أدلة الجمهور على ثبوت الواجب الموسَّع، أي: الأدلة على أن المكلف مخير بين أن يفعل المأمور به في أول الوقت أو في

وسطه، أو في آخره، فأقول: إنه دل على ذلك العقل والشرع؛ بدأ ابن قدامة بذكر الدليل العقلي على ثبوت الواجب الموسع، وبيانه:

أن يقال: إن السيد لو قال لعبده: «قد أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم في أي جزء منه: إن شئت في أوله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره، وسأترك لك الخيار تفعله في أي وقت ـ من هذا اليوم ـ يناسبك. فمهما فعلت في أي وقت: تكون قد امتثلت أمري وتستحق الثناء والمدح، وإن لم تفعل ما أمرتك به في أي وقت: تكون قد خالفت أمري فتستحق اللوم والتوبيخ والعقاب» فإن هذا الكلام يكون معقولاً، فلا ينكره أحد.

ولا يمكن أن يقال: إن السيد لم يوجب على العبد شيئاً أصلاً؛ لأنه أوجب عليه بدليل قوله: «قد أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم...».

ولا يمكن أن يقال: إن السيد أوجب على العبد واجباً مضيقاً؛ لأنه صرح بالتوسيع عليه حيث قال السيد له: «قد أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم في أي جزء منه تختاره أنت: إن شئت في أوله أو وسطه أو آخره».

فلم يبق إلاَّ أنه أوجب عليه بناء الجدار في هذا اليوم ووسع عليه في هذا الإيجاب حيث خيره في أي وقت شاء من ذلك اليوم بدليل لفظه في المثال. حيث إنه يدل على التخيير.

* * *

الأدلة الشرعية على ثبوت الواجب الموسع

قوله: (وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجباً بدليل: أن

الصلاة تجب في أول الوقت، وكذلك انعقد الإجماع على أنه يثاب ثواب الفرض، وتلزمه نيته، ولو كانت نفلاً: لأجزأت نية النفل، بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً؛ إذ النية قصد يتبع العلم).

ش: أقول: احتج الجمهور على ثبوت الواجب الموسع بأدلة كثيرة من الشرع، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وجه الدلالة: أن هذا أمر عام لجميع الوقت المذكور:

فليس المراد من الأمر تطبيق أول فعل الصلاة في أول الوقت وآخر الفعل في آخر الوقت؛ لأن هذا خلاف الإجماع.

وليس المراد من الأمر: إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته، فلا يخلو جزء من الوقت من الصلاة فهذا ـ أيضاً ـ خلاف الإجماع.

وليس المراد من الأمر: تعيين جزء من الوقت لاختصاصه بوقوع الواجب فيه؛ لأن اللفظ الوارد في الآية لا يدل على ذلك.

فلم يبق إلاَّ أن يكون المراد من الأمر هو: أن كل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه باختيار المكلف؛ ضرورة امتناع احتمال قسم آخر، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: ما أخرجه البخاري وأبو داود، والترمذي والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام أم النبي ﷺ أول الوقت وآخره وقال: «الوقت ما بينهما» وفي رواية: «الوقت ما بين هذين».

وجه الدلالة: أن الله تعالى حينما فرض الصلاة أتى جبريل عليه السلام

إلى النبـي ﷺ ليعلِّمه أوقاتها وأفعالها، فأمَّه مرة في أول وقتها، وأمَّه مرة في آخر وقتها، وقال جبريل للنبـي ﷺ: «الوقت ما بين هذين».

وهذا يفيد تخيير المكلف في أداء الصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت المحدد لها، أي أن الإيجاب يتناول جميع أجزاء الوقت. وليس تعيين بعض أجزاء الوقت للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر.

والخلاصة: أن هذين النصين وهما الآية والحديث قد جعلا الوجوب في جميع الوقت، فتخصيص بعضه بأنه وقت الوجوب تحكم أي: دعوى بلا دليل صحيح يستند إليه ــ كما سبق أن أبطلنا أدلتهم ــ وهذا هو معنى قول ابن قدامة: «وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجباً بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت».

الدليل الثالث: الإجماع دلَّ على ثبوت الواجب الموسَّع، بيان ذلك: أن الإجماع منعقد على أن المكلف لو فعل الصلاة في أول وقتها فإنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نية الفرض قال الآمدي في «الإحكام»: «أجمع السلف على أن من فعل الصلاة في أول الوقت ومات أنه أدَّى فرض الله عليه».

فلو لم يكن زمن الواجب موسعاً: لما أثيب مؤديه في أوله ثواب الواجب والفرض فلو كان ما فعله نفلاً ــ كما زعم بعض الحنفية كما سبق ذكره ــ : لنوى المكلف فيه نية النفل وأجزأته هذه النية، ويستحيل أن تكون نية النفل مجزأة عن نية الفرض من المكلف العالم ــ بكسر اللام ــ بأن هذا الفعل نفلاً؛ وذلك لأن النية قصد يتبع ما علمه المكلف وما قصده وما نواه.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة من الأدلة الشرعية على ثبوت الواجب الموسع، وهناك دليل رابع وهو: أنه لو كان جزء من أجزاء الوقت معيناً ــ كما زعم بعض الحنفية ــ : لتعلق الوجوب به وترتب على ذلك أنه:

إن صلى قبل دخول ذلك الجزء: كان مقدماً فلا تصح صلاته؛ لأن الإتيان بالصلاة قبل وقتها غير صحيح.

وإن صلى بعد ذلك الجزء: يكون عاصياً ويقضي؛ لأنه أخرج الصلاة عن وقتها بالعمد.

والقسمان ــ كما رأيت ــ باطلان؛ لأنهما خلاف الإجماع.

فنتج أن وقت الواجب الموسع ليس معيناً في وقت، بل المكلف مخير في أن يوقع الواجب في أي وقت يشاء: في أوله، أو آخره، أو وسطه.

* * *

ما اعترض به على مذهب الجمهور والأجوبة عن ذلك

لما فرغ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من ذكر أدلة الجمهور على المذهب الحق وهو: ثبوت الواجب الموسع: شرع في ذكر بعض الاعتراضات التي وجهها المنكرون للواجب الموسع إلى الجمهور وما استدلوا به. وهذه الاعتراضات ــ في حقيقتها ــ أدلة للمنكرين للواجب الموسع على مذهبهم.

● الاعتراض الأول:

قوله: **(فإن قيل: الواجب: ما يعاقب على تركه، والصلاة إن أضيفت إلى آخر الوقت فيعاقب على تركها فتكون واجبة حينئذٍ، وإن أضيفت إلى أوله فيخير بين فعلها وتركها، وفعلها خير من تركها وهذا حد الندب، وإنما أثيب ثواب الفرض ولزمته نيته؛ لأن مآله إلى الفرضية فهو كمعجِّل الزكاة، والجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما)**.

ش: **أقول**: هذا هو الاعتراض الأول وهو ــ في حقيقته ــ دليل من أدلة المنكرين للواجب الموسع القائلين: إن الوجوب يتعلَّق بآخر الوقت.

ومعنى هذا الاعتراض: أنه ثبت من تعريفات الواجب السابقة: أن الواجب هو: ما يعاقب على تركه، ومعروف أن الصلاة يعاقب على تركها إذا أضيفت إلى آخر وقتها؛ لأنه لو تركها خرج الوقت ويقضي، ويكون عاصياً بذلك؛ لأنه أخرج الصلاة عن وقتها بالعمد.

ونتيجة لذلك: تكون الصلاة إذا أضيفت إلى آخر وقتها واجبة؛ لأنه يعاقب على تركها.

لكن إذا أضيفت الصلاة إلى أول وقتها فإن المكلَّف مخيَّر بين فعلها وتركها، وإن فعلها المكلف أول الوقت فهو أفضل؛ لأن أحب الأعمال إلى الله الصلاة في أول وقتها. وهذا هو حدُّ الندب؛ لأنه يجوز تركه فيه، وكل ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه.

وإذا ثبت: أنه غير واجب في أول الوقت: فهو واجب في آخره؛ لعدم جواز تركه.

أما قولكم ــ أيها الجمهور ــ : «إن المكلف لو فعل الصلاة في أول وقتها فإنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نية الفرض»: فيمكن أن يجاب عنه بأن تقديم الفعل على آخر الوقت كفعل الصلوات في أول أوقاتها إنما هو رخصة؛ حيث إن مآل هذه الصلاة المقدمة هي الفرضية في آخر الوقت فيكون المصلي في أول الوقت نوى صلاة الفرض، فيكون بذلك قد عجَّلها عن وقتها؛ قياساً على معجِّل الزكاة قبل تمام الحول. بيان ذلك:

كما أن المزكي عجل الزكاة قبل تمام الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة عن طريق الرخصة ونوى أن يخرجها عن الزكاة التي ستكون عليه عند تمام الحول كذلك ــ هنا ــ فإن المصلي في أول الوقت عجل هذه الصلاة مع أنه لا تجب أن يؤديها في هذا الوقت، ولكنه نوى أن يصلي عن الصلاة التي ستكون واجبة عليه إذا ضاق الوقت.

كذلك المصلي في أول الوقت ينوي الفرض الذي سيكون فيما بعد؛ قياساً على من جمع بين الصلاتين من وقت الأولى منهما. بيان ذلك:

كما أن الجامع بين الصلاتين في وقت الأولى منهما رخصة نوى أن يصلي المتأخرة مع المتقدمة، ونوى فرضية الصلاة المتأخرة والتي ستكون فرضاً عليه عندما يأتي وقتها كذلك ــ هنا ــ فإن المصلي في أول الوقت عجّل هذه الصلاة مع أنه لا تجب أن يؤديها في هذا الوقت ولكنه نوى أن يصلي هذه الصلاة والتي ستكون فرضاً عليه إذا ضاق الوقت.

الحاصل: أن التقديم غير فرض، ويثاب عليه ثواب الفرض.

● جـوابـه:

قوله: **(قلنا: الأقسام ثلاثة: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو المندوب، وقسم يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق، وفعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا قسم ثالث يفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو الوجوب والندب وأولى عباراته: الواجب الواسع)**.

ش: أقول: أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن ذلك الاعتراض بأن أقسام الفعل ثلاثة هي:

القسم الأول: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو المندوب، مثل صيام يوم عاشوراء.

القسم الثاني: فعل يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق مثل وجوب صيام يوم من رمضان.

القسم الثالث: فعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت:

«أوله ووسطه وآخره»، ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت.

أي: يعاقب على تركه في جميع وقته لا في بعض أجزائه، مثل: الصلاة، فالمكلف مخير بأن يفعل الصلاة في أول وقتها، أو وسطه، أو آخره فإنه إن لم يفعل الصلاة في أول وقتها لا يعاقب؛ لأن عنده وقت يستطيع أن يفعل الصلاة فيه وهو وسط الوقت أو آخره، ولكن إن لم يفعل الصلاة في جميع هذه الأجزاء الثلاثة فإنه ـ حينئذٍ ـ يعاقب على ترك الصلاة؛ لأنه تركها متعمداً، أي بدون عذر.

وهذا القسم لا يمكن أن نسميه مندوباً؛ لأن المندوب لا يعاقب تاركه مطلقاً.

ولا يمكن أن نسميه واجباً مضيقاً؛ لأن الواجب المضيق يعاقب تاركه مطلقاً: أي: بدون اعتبارات.

بينما هذا القسم ـ أعني الثالث ـ تاركه لا يعاقب باعتبار، ويعاقب باعتبار آخر.

فهو لا يعاقب إذا ترك الفعل في أول وقته أو وسطه، وعزم على الفعل في آخره؛ لأن الوقت فيه سعة يستطيع أن يفعل ما وجب عليه في أي جزء أراد.

وهو يعاقب إذا ترك الفعل في جميع الوقت المتسع، أي: إذا لم يفعل في جميع أجزاء الوقت.

فهذا القسم الثالث يحتاج إلى اسم يُسمَّى به غير «الواجب المضيق» وغير «المندوب».

وأحسن عبارة تقال في اسمه هي: «الواجب الموسع».

فإن قلت: لماذا سمَّيتموه بـ «الواجب الموسع»؟

قلتُ: سمَّيناه واجباً؛ لأن المكلف يعاقب على تركه بالجملة.

وسميناه موسعاً؛ لحصول التوسعة في وقته عن قدر فعله ويجوز للمكلف تأخيره في بعض أجزاء وقته.

● **الاعتراض الثاني:**

قوله: **(قالوا: ليس هذا قسماً ثالثاً، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب، وبالإضافة إلى آخره واجب، بدليل: أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره).**

ش: **أقول:** لما أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن الاعتراض الأول بأن هناك قسماً ثالثاً يخالف الواجب المضيق، والمندوب، وهو الفعل الذي يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، ولا بد أن يكون اسمه يخالف الواجب المضيق والمندوب؛ لأن حقيقته تخالفهما وأحسن اسم له هو «الواجب الموسع» لما قال ابن قدامة ذلك اعترض المخالفون ــ وهم القائلون بأن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في آخر الوقت ــ على هذا الجواب بقولهم: إننا لا نسلم لكم أن الفعل الذي يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع وقته، ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت قسم ثالث للواجب المضيق والمندوب، بل إن ما أسميتموه قسماً ثالثاً هو ــ في حقيقته ــ داخل ضمن الواجب المضيق والمندوب. بيان ذلك:

أن المكلف إن فعل الصلاة في أول الوقت فهذا الفعل يكون ندباً.

وإن فعل في آخر الوقت فهذا الفعل يكون واجباً مضيقاً.

فإن قلتم أيها الجمهور: ما الدليل على ذلك؟

قلنا: إنه في أول الوقت يجوز للمكلف ترك الفعل وما يجوز تركه هو المندوب وفي آخر الوقت لا يجوز للمكلف ترك الفعل، وما لا يجوز تركه فهو الواجب.

● **جواب ذلك الاعتراض:**

قوله: **(قلنا: بل حدُّ الندب: ما يجوز تركه مطلقاً، وهذا لا يجوز إلاَّ بشرط وهو الفعل بعده، أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه إلى بدل، ومن أمر بالإعتاق: فما من عبد إلاَّ يجوز تركه بشرط عتق ما سواه ولا يكون ندباً، بل واجباً مخيراً، كذا هذا يسمَّى واجباً موسَّعاً، وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقاً، وما لا يجوز تركه مطلقاً فهو قسم ثالث، وإذا كان المعنى متفقاً عليه، وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة في العبارة وأما تعجيل الزكاة فإنه يجب بنية التعجيل، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره ولم يفرقوا أصلاً، فهو مقطوع به).**

ش: **أقول:** لما لم يسلِّم الخصم أن الواجب الموسع قسم ثالث للواجب المضيق والمندوب، بل ذكر أنه داخل ضمنهما: فهو واجب مضيق إن فعل في آخر الوقت، ومندوب إن فعل في أول الوقت: قال ابن قدامة ـ مجيباً عن ذلك بشيء من التفصيل ـ :

إن قولكم في حد الندب: إنه ما يجوز تركه هذا ليس بصحيح، بل الصحيح في حد الندب: إنه ما يجوز تركه مطلقاً ـ أي: من غير شرط ـ كما سيأتي إن شاء الله.

أما هذا القسم ـ وهو القسم الثالث وهو ما أسميناه بالواجب

الموسع ــ فهو الذي لا يجوز تركه إلاَّ بشرط، أو تقول: هو: الذي يجوز تركه بشرط.

وهذا الشرط إما الفعل في أول الوقت، أو العزم على الفعل في آخر الوقت.

فبان لك أن ما جاز تركه بشرط لا يكون مندوباً، بل واجباً موسَّعاً، ومعنى ذلك: أنه يجوز للمكلف أن يترك الفعل في أول الوقت بشرط: أن يفعل بعده مباشرة أو أن يعزم على الفعل في آخر الوقت، لكن لا يجوز له ترك الفعل مطلقاً بخلاف المندوب فإنه يجوز له الترك مطلقاً.

وزيادة في البيان والإيضاح للواجب الموسع والفرق بينه وبين المندوب والواجب المضيق نقول: إن الواجب الموسع كالواجب المخير تماماً. بيان ذلك:

إن الفعل ــ في الواجب الموسع ــ واجب الأداء في وقت ما: إما في أوله أو في وسطه، أو في آخره، فلا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلاَّ إذا كان عازماً على الفعل في آخر الوقت ــ مثلاً ــ وذلك يجري مجرى قولنا ــ في الواجب المخير ــ: إن الواجب في كفارة اليمين ــ مثلاً ــ إما الإطعام، أو الكسوة أو الإعتاق، فلا يجوز ترك الإطعام إلاَّ إذا كان عازماً على البدل وهو التكفير بالكسوة، أو الإعتاق، فالواجب في الواجب المخير إما هذا أو ذاك، فكما إنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان بجميعها، فكذلك هنا.

كذلك من أمر أن يعتق عبداً من عبيده فإنه يجوز ترك أي عبدٍ يريده بشرط عتق عبد غيره وهكذا.

فهذا ــ كما رأيت في الأمثلة ــ ليس ندباً، بل واجباً مخيراً.

كذلك هذا القسم: يجوز ترك الجزء الأول من الوقت بشرط: أن يعزم على الفعل في الجزء الأخير من الوقت فهذا يسمى بـ «الواجب الموسع».

فيتلخص من هذه المقارنة: أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في الواجب المخير، ومخير بين أجزاء الوقت في الواجب الموسع إلاَّ أنه لا يجوز له ترك أي خصلة من خصال الواجب المخير إلاَّ بشرط النية على فعل غيرها، كذلك لا يجوز أن يترك الفعل في الجزء الأول من الوقت في الواجب الموسع إلاَّ بشرط العزم على فعله في الجزء الأخير من الوقت.

فكما أنكم تجيزون التخيير بين أفراد الواجب كخصال كفارة اليمين كذلك يلزمكم أن تجيزوا التخيير بين أجزاء الوقت في الواجب الموسع كالصلاة ــ مثلاً ــ فالصلاة في أول الوقت كالصلاة في وسطه وآخره ولا فرق بينها في سقوط الفرض وحصول المصلحة المقتضية للوجوب.

فبان لك أن الفرق بين الواجب الموسع، والمندوب، والواجب المضيَّق ظاهر؛ حيث إن ما جاز تركه بشرط يخالف ويفارق ما جاز تركه مطلقاً، ويخالف ويفارق الذي لا يجوز تركه مطلقاً.

فعندنا أقسام ثلاثة لا يمكن للعقل أن ينكرها وهي:

القسم الأول: فعل لا يجوز تركه مطلقاً: أي يعاقب على تركه مطلقاً.

القسم الثاني: فعل يجوز تركه مطلقاً أي: لا يعاقب على تركه مطلقاً.

القسم الثالث: فعل يجوز تركه بشرط العزم على الفعل فيما بعد، أي لا يعاقب على تركه بشرط العزم على الفعل في آخر الوقت.

فإذا كنا متفقين على تلك الأقسام فنحن قد اتفقنا على المعنى دون الاصطلاح والعبارة.

فاصطلحنا ــ نحن ــ على أن يسمَّى القسم الأول واجباً مضيقاً.

وعلى أن يسمَّى القسم الثاني مندوباً.

وعلى أن يسمَّى القسم الثالث واجباً موسَّعاً.

وأنتم اتفقتم معنا على الأول والثاني. أما الثالث فأنتم معنا على أن هناك قسماً ثالثاً يخالف الواجب المضيق والمندوب، ونحن نسميه واجباً موسَّعاً وأنتم لا تسمونه بذلك، إذن الخلاف في التسمية، لا في المعنى.

أما قولكم: «إن المكلف الذي فعل الصلاة في أول الوقت يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته؛ لأن مآله إلى الفرضية فقدمها قياساً على معجل الزكاة قبل تمام الحول»: فيمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : بأن قياسكم الصلاة في أول وقتها على الزكاة المعجلة قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن فعل الصلاة في أول وقتها سببه صدور الأمر بذلك بدليل: أن ما قبل الوقت وما بعده لما لم يتناوله الأمر: لم يجز للمكلف أن يفعلها فيه بحق الأمر، وإذا كانت تلك الصلاة مفعولة بحق الأمر: وجب أن يكون الفعل واجباً؛ لأن الأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

وهذا بخلاف تعجيل الزكاة قبل حولان الحول؛ لأن تعجيل الزكاة لم يحصل بحكم الأمر المقتضي للوجوب، وإنما كان قد حصل بحكم الأمر المقتضي للرخصة، وهو: ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن علي رضي الله عنه أن العباس سأل النبي ﷺ في تعجيل الزكاة قبل أن تحل فرخص له في ذلك.

فبان لك الفرق بين الصلاة في أول وقتها وبين تعجيل الزكاة: فالصلاة تفعل في أول الوقت بالأمر الذي تفعل به في آخره فالنية واحدة في الصلاة سواء صلاها في أول الوقت أو صلاها في آخره، ولم يفرق أحد من السلف بين النيتين وذلك مقتضى الوجوب، وقد قطع بأن النية لا تختلف سواء قدمت الصلاة أو أخرت.

أما الزكاة فإنها تجب ــ قبل حولان الحول ــ بنية التعجيل حسب الأمر المقتضي للرخصة ــ فقط ــ أما لو أخرجها بعد كمال الحول فإنها تجب بنية الأمر المقتضي لوجوب الزكاة وفرق بين النيتين: قبل الحول بنية الرخصة، وبعد تمام الحول تجب بنية الأمر.

فإن قالوا: إن الأمر يتناول الوقت في باب الجواز.

قلنا: لا يمكن هذا؛ لأننا بينا أن الفعل قد تناوله الأمر في أوله مثل ما تناوله في آخره والأمر هو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] وصلاة جبريل بالنبي ﷺ في أول الوقت وآخره.

● **الاعتراض الثالث:**

قوله: (فإن قيل: قولكم: «إنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده» باطل؛ فإنه لو ذهل أو غفل عن العزم ومات: لم يكن عاصياً، ولأن الواجب المخير: ما خير الشارع فيه بين شيئين، وما خير بين العزم والفعل، ولأن قوله: «صل في هذا الوقت» ليس فيه تعرض للعزم أصلاً فإيجابه زيادة).

ش: **أقول**: قلنا فيما سبق: إن الجمهور المثبتين للواجب الموسع قد انقسموا إلى فريقين: فريق لا يشترط العزم إن لم يفعل المكلف الفعل في أول الوقت، وفريق وهم الأكثر يشترطون العزم على الفعل ومنهم ابن قدامة وهو الراجح ــ كما قلنا ــ .

ولما أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن اعتراض المعترضين السابق وبيَّن الفرق بين الواجب الموسَّع والمندوب، فذكر أن حد المندوب: ما يجوز تركه مطلقاً أي: بدون شرط، أما الواجب الموسع فهو الذي يجوز تركه بشرط وهو إما أن يفعل بعد أول الوقت مباشرة أو العزم على الفعل في آخر الوقت: اعترض من لم يشترط العزم على ذلك قائلين: إن اشتراط العزم

باطل لثلاثة أمور ــ وهذه الأمور تعتبر أدلة لمن لم يشترط العزم ــ :

الأمر الأول: أن المكلف لو ترك الفعل في أول الوقت، ولم يعزم على الفعل في آخر الوقت ذاهلاً عن ذلك العزم أو غافلاً عنه، ثم مات بعد ذلك: لم يكن عاصياً وهذا يدل على أن العزم ليس بواجب، ولو كان واجباً لكان عاصياً في تركه.

الأمر الثاني: أنا لو قلنا باشتراط العزم إن ترك المكلف الفعل في أول الوقت: لكان قياس الواجب الموسع على الواجب المخير قياساً مع الفارق؛ لأن الواجب المخير هو: ما خير الشارع فيه بين شيئين أو ثلاثة كخصال كفارة اليمين ودل الدليل على ذلك، أما في الواجب الموسع فلم يقع تخيير بين الفعل أو العزم؛ حيث لم يدل على ذلك دليل.

الأمر الثالث: أن الشارع لو قال «صل في هذا الوقت» لفهمنا منه وجوب الصلاة في هذا الوقت المحدد، وليس في هذا النص أي تعرض لدليل وجوب العزم على الفعل في آخر الوقت إذا لم يفعل الصلاة في أول الوقت.

وكذلك جميع النصوص المذكورة في المواقيت ليس فيها تعرض لإيجاب العزم، إنما كل ما دلت عليه هو وجوب إيقاع العبادة في الوقت، فإيجاب العزم زيادة على النص لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يجوز التكليف به وإلاّ لكان تكليفاً بما لا يطاق.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: إنما لم يكن عاصياً؛ لأن الغافل لا يكلف، فأما إذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل إلاّ عازماً على الترك مطلقاً وهو حرام، وما

لا خلاص عن الحرام إلاَّ به: يكون واجباً، فهذا دليل وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة. والله أعلم).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بجواب مجمل، إليك بيانه وتفصيله:

أما قولكم ـ في الأول ـ : «إنه إذا لم يفعل في أول الوقت وذهل أو غفل عن العزم ثم مات لم يكن عاصياً» فإنا نجيب عنه: بأنا نسلِّم لكم ذلك، والسبب في ذلك أن الذاهل والغافل غير مكلَّفين؛ لأنهما لا يفهمان خطاب الشارع ـ كما سيأتي تفصيله في باب التكليف ـ وإذا كانا غير مكلفين فإن الإثم مرفوع عنهما؛ لما أخرجه ابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» والذهول والغفلة والنسيان بمعنى واحد كما قال ابن سيده: «ذهل عن الشيء: غفل عنه أو نسيه لشغل».

لكن إذا كان تارك الواجب في أول الوقت ولم يعزم على الفعل فيما بعد مكلفاً ـ أي: عاقلاً يفهم الخطاب ـ ثم مات فإنه يكون عاصياً.

أما قولكم ـ في الثاني ـ : «إن قياسكم الواجب الموسع على الواجب المخير قياس مع الفارق إذا أوجبنا العزم بدلاً عن الفعل في أول الوقت لعدم الدليل على التخيير» فإنا نجيب عن ذلك: بأن قياس الواجب الموسع على الواجب المخير قياس مطابق وصحيح من جميع الوجوه وقد بينا ذلك فيما سبق.

وزيادة في الإيضاح نقول: إنكم لو دققتم النظر في الواجب الموسع لتوصلتم إلى أن حقيقة الواجب الموسع ترجع ـ في حقيقة الأمر ـ إلى الواجب المخير؛ حيث إن الآمر كأنه قال: «إفعل هذه العبادة إما في أول

الوقت، أو في وسطه، أو في آخره وإذا لم يبقَ من الوقت إلاَّ قدر فعلها فافعلها فيه لا محالة، لكن لا يجوز لك أن تترك الفعل في أول الوقت إلاَّ إذا كنت عازماً على الفعل في آخر الوقت».

هذا الكلام يجري مجرى قول الآمر في الواجب المخير: «إن الواجب عليك في كفارة اليمين الإطعام أو الكسوة أو الإعتاق، لكن لا يجوز لك أن تترك الإطعام وأنت قادر عليه إلاَّ إذا كنت عازماً على أن تكفر بالكسوة ولا يجوز أن تترك الكسوة وأنت قادر عليها إلاَّ إذا كنت عازماً على التكفير بالإعتاق».

والحاصل: أن الواجب الموسع كالواجب المخير بالإضافة إلى أول الوقت، وبالإضافة إلى آخر الوقت ــ أيضاً ــ فإنه لو ترك العمل في أول الوقت لم يكن عاصياً إذا كان عازماً على الفعل في آخر الوقت، ولو ترك العمل في آخر الوقت لم يكن عاصياً إذا كان قد فعله في أوله.

أما قولكم ــ في الثالث ــ : «إن النص وهو قول الشارع، صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فإيجابه زيادة» فإنا نجيب عنه: بأن المسلم إذا ترك الفعل في أول الوقت ــ وهو مكلف ــ فلا يمكن أن يخلو عن العزم على الفعل في آخر الوقت إلاَّ إذا كان عازماً على ضدٌ ذلك وهو: العزم على الترك مطلقاً وذلك حرام ــ كما هو معلوم ــ وما لا يتم ترك الحرام إلاَّ به فهو واجب، فيكون العزم على الفعل واجباً، وهو المطلوب، وهذا دليل ظاهر وقوي دل على وجوب العزم على الفعل وإن لم يدل عليه مجرد الصيغة وهي قوله: «صَلِّ في هذا الوقت».

أو يقال في الجواب عن ذلك: إننا معكم بأن النص وهو قول الشارع: «صلِّ في هذا الوقت» لم يتعرض صراحة للعزم على فعل الصلاة في آخر

الوقت، إن لم تُفعل في أول الوقت، ولكن فُهم من هذا النص أن الصلاة الواجبة لا تتم ولا تصح إلاَّ بأحد شيئين: إما فعلها في أول الوقت، أو العزم على فعلها في آخر الوقت، وإذا كانت الصلاة لا تتم إلاَّ بذلك فيكون العزم واجباً حسب القاعدة الأصولية ـ التي ستأتي ـ: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب».

والعادة شاهدة على ذلك: فإن السيد إذا أمر عبده ولم يفعل في الحال ولا عزم على فعله في المآل: فإنه يُعدُّ معرضاً عن أمر سيده يستحق عليه العقاب.

والإعراض عن الأمر: حرام.

وما به يترك الحرام: واجب.

فينتج أن أحد الأمرين: إما الفعل في أول الوقت، أو العزم على الفعل في آخر الوقت: واجب.

وبذلك اتضح لك أن إيجاب العزم ليس بزائد على ما يقتضيه النص.

أو تقول في الجواب عن ذلك: إن النص وهو قوله: «صلِّ في هذا الوقت» لما دل على الواجب الموسع ودل العقل على أنه لا يمكن إثبات الواجب الموسع إلاَّ إذا أثبتنا له بدلاً، ودل الإجماع على أن ذلك البدل هو العزم على الفعل؛ لأن القائل قائلان: قائل أثبت البدل، وقائل ما أثبته، وكل من أثبته قال: إنه العزم، فلو أثبتنا البدل شيئاً آخر لكان ذلك خرقاً للإجماع وهو باطل.

فثبت بذلك: أن الدليل دل على وجوب العزم بهذا الطريق.

ثم إن إيجاب العزم زيادة لا ينفيها النص، بل مفهوم النص يثبت تلك

الزيادة فيه، فإثبات العزم لا يكون مخالفاً لظاهر النص.

فإن قيل: لو كان العزم على الفعل في آخر الوقت بدلاً عن الفعل في أول الوقت: لوجب أن يكون بدلاً عن أصل الواجب حتى لا يجب عليه الفعل، ولما لم يجز أن يكون العزم على الفعل بدلاً عن أصل الوجوب: لم يجز ـ أيضاً ـ أن يكون بدلاً عن الفعل في أول الوقت.

فإنا نجيب عنه بأنه يجوز أن يكون العزم على الفعل بدلاً عن الفعل في أول الوقت، ولا يكون بدلاً عن أصل الوجوب، بمعنى: أن العزم على الفعل ليس بدلاً عن الفعل مطلقاً، وإنما هو بدل عن الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل، وحينئذٍ يكون الفعل هو المتيقن على المكلف، وذلك مثل التيمم في الطهارة ينتصب بدلاً عن الوضوء في استباحة الصلاة ولا ينتصب بدلاً عنه في رفع الحدث.

فإن قيل: أنتم قلتم: إن العزم على الفعل بدل عن الصلاة في أول الوقت، ومعروف أن البدل هو ما يفعل لتعذر المبدل وفعل الصلاة في أول الوقت ليس بمتعذر، فلا يكون له بدل.

فإنا نجيب عنه: بأنه وقع في الشريعة حالات يؤتى فيها بالبدل، مع أن المبدل ليس بمتعذر على المكلف أن يأتي به، من ذلك: المسح على الخفين بدل عن غسل الرجلين، وكذلك المسح على العمامة، فهذه يجوز فعلها مع القدرة على المبدل.

وهذه الأجوبة كلها تؤكد صحة مذهبنا وهو: أن المكلف إن ترك الفعل في أول الوقت فإنه يجب عليه العزم على الفعل في آخر الوقت، وتبين ضعف مذهب القائلين بعدم اشتراط العزم. والله أعلم.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

برز في هذه المسألة خلافان مهمان:

الأول: الخلاف الذي جرى بين الجمهور وهم المثبتون للواجب الموسَّع فيما إذا لم يفعل المكلف الفعل في أولِ الوقت هل يجب عليه العزم على الفعل في آخر الوقت أولاً؟

الثاني: الخلاف الذي جرى بين الجمهور وهم المثبتون للواجب الموسع وبين المنكرين له،

وقد بينت نوع الخلاف في كل منهما في كتابي: «الواجب الموسع عند الأصوليين» فارجع إليه إن شئت فهو مطبوع ومتداول.

* * *

فرع للواجب الموسع

قوله: (فصل: إذا أخر الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه: لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما أبيح له فعله؛ لكونه جُوِّز له التأخير).

ش: **أقول**: هذا الفصل الذي عقده ابن قدامة ــ هنا ــ هو عبارة عن فرعٍ للواجب الموسع؛ لأنه مبني على ثبوته.

ولبيان ذلك لا بدَّ من ذكر ثلاث حالات:

الحالة الأولى: لو أخر المكلف الفعل ــ في الواجب الموسع ــ عن أول الوقت مع غلبة ظن الموت قبل الفعل ــ «أي: قبل انتهاء الوقت الموسع» ــ فإنه يكون عاصياً بتركه الفعل في أول الوقت؛ لأنه قد تضيق الوقت؛ بناءً على ظنه الغالب، وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان.

الحالة الثانية: لو أخر المكلف الفعل حتى ضاق الوقت عن فعله، ثم مات ولم يبق ما يتسع إلاَّ أقل من أربع ركعات في صلاة فإنه يموت عاصياً؛ لأنه لا يجوز تأخير الفعل عن هذا الوقت.

الحالة الثالثة: لو أخر المكلف الفعل ـ في الواجب الموسع ـ عن أول الوقت مع غلبة ظن السلامة، فمات فجأة أثناء الوقت الموسع مثل: لو مات بعد زوال الشمس وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها وأكثر ولم يصلها: فالتحقيق: أنه لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما أبيح له فعله وهو: جواز التأخير. بيان ذلك:

أن هذا المكلف الذي لم يفعل الواجب في أول الوقت ومات في أثناء وقته الموسع قبل تضييقه: قد مات ولم يعص الله في ذلك؛ لأن الواجب الموسع يجوز تركه في أول الوقت ليعمله في آخر وقته المحدد، وقد جاز الترك مع عدم علمه بالعاقبة، وإذا كان تركه جائزاً فكيف يعصي به؟

هذا ما ذهب إليه ابن قدامة وهو مذهب جمهور العلماء وهو الصحيح.

وحكى الأصفهاني في «بيان المختصر»: إجماع السلف على عدم العصيان.

قلت: حكاية الإجماع ـ هنا ـ لا تصح مع وجود المخالفين في ذلك؛ فقد قال قوم: بل إنه يموت عاصياً، اختاره الجويني وأبو الخطاب.

● مسألة فرعية:

قلنا: إن من مات قبل أن يفعل الصلاة: لم يعص بذلك؛ لأنه فعل ما له فعله، وهذا قول أكثر العلماء، وخالف ذلك بعض العلماء حيث قالوا: يموت عاصياً؛ لأنه فرط في ذلك حيث أخر الفعل من غير عذر.

لكن إذا مات قبل أن يفعل الصلاة أو الحج سواء قلنا بعصيانه أو عدم عصيانه فهل تقضى عنه تلك الصلاة أو لا؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : لا تقضى الصلاة عنه عند الأئمة الأربعة؛ لأنها لا تدخلها النيابة فلا فائدة في بقائها في الذمة.

بخلاف الحج فإنها تدخلها النيابة عند الشافعية والحنابلة سواء أوصى أن يحج عنه أو لم يوص، يجب أن يقضى من رأس ماله؛ لأن الحج عبادة لها تعلق بالمال، فإذا مات ولم يؤد يلزمه القضاء بعد موته كما في الزكاة.

وعند الحنفية إذا مات ولم يحج ففيه تفصيل: إذا أوصى يقضى من رأس ماله، وإن لم يوص يسقط الحج عنه بالموت؛ لأن الحج عبادة بدنية، فإذا مات وجب أن يسقط عنه كسائر العبادات، كما أنه لا يجب على ورثته قضاء ما فاته من الصلاة والصيام وإخراج الزكاة إذا لم يوص.

مع أن بعض العلماء قال: وإن لم يوص بذلك فتبرع به وارثه أجزأه ذلك مع كونه آثماً لتفريطه في الأداء كما جاءت بذلك الأحاديث، وهو الصحيح.

هذا الخلاف جار فيمن مات وهو قادر على الحج.

أما من مات وهو غير قادر عليه فإن الحج يسقط عنه اتفاقاً كما يفيده مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧].

* * *

الاعتراض على الحالة الثالثة

ــ قوله ــ : (فإن قيل: إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة).

ش: أقول: لما بين ابن قدامة: أن المكلف لو أخر الفعل ومات فجأة في أثناء الوقت الموسع: فإنه يموت مطيعاً لا عاصياً كما قال الجمهور؛ لأنه فعل ما أجازه له الشارع: قال المعترض: إنما جاز للمكلف تأخير الفعل من أول الوقت إلى آخره بشرط سلامة العاقبة، وهو: أن يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب.

هذا الاعتراض قاله بعض العلماء منهم أبو الخطاب الحنبلي نص عليه في «الانتصار» له.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: **(قلنا: هذا محال؛ فإن العاقبة مستورة عنه، ولو سألنا فقال: «عليَّ صومُ يوم فهل يحلُّ لي تأخيره إلى غدٍ؟ «فما جوابه؟»:**

إن قلنا: نعم: فلِمَ أثم بالتأخير؟ وإن قلنا: لا: فخلاف الإجماع. وإن قلنا: إن كان في علم الله أنك تموت قبل غدٍ: لم يحل وإلاَّ: فهو يحل: فيقول: «ما يدريني ما في علم الله» فلا بدَّ من الجزم بجواب. فإذاً معنى الوجوب وتحقيقه: أنه لا يجوز له التأخير إلاَّ بشرط العزم، ولا يؤخر إلاَّ إلى وقتٍ يغلب على ظنه البقاءُ إليه. والله أعلم).

ش: أقول: لما قال المعترضون: إنما جاز للمكلف التأخير ــ في الواجب الموسع ــ بشرط سلامة العاقبة أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن ذلك بأن هذا الشرط لا يسلَّم لكم؛ لأن العاقبة والنهاية مستورة عن المكلف وهي تعتبر من المغيبات التي لا يعلمها إلاَّ الله تعالى، فاشتراط مثل هذا الشرط يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال؛ لأن سلامة العاقبة غيب لا يعلمه إلاَّ الله عز وجل، ولم نكلف علمه ولا بناء الأحكام

عليه؛ لأننا لا نعلم هل يبقى المكلف حياً إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أو لا؟

مما يؤيد ذلك: أنه لا يجوز أن نعلق الجواب ـ لمن سألنا عن مسألة ـ على شيء مغيب فلا يقال: «إن كان في علم الله تعالى أنك تعيش إلى آخر الوقت جاز لك التأخير وإلاَّ فلا»؛ لأن ذلك إحالة إلى الجهالة، ولا يحصل له البيان، وإنما سأل ليبين له الحلال من الحرام بالتصريح. بيان ذلك:

أنه لو سألنا سائل فقال: «علي صوم يوم من نذر أو قضاء فهل يجوز لي أن أخره إلى غدٍ؟» فماذا نجيب عنه؟ حيث إنه لا بدَّ من جواب عن ذلك:

فإن قلنا: يجوز لك أن تؤخر صيام هذا اليوم إلى غدٍ استناداً إلى أن الواجب الموسع يجوز تأخيره من أول الوقت إلى آخر وقته: فلم أثم بالتأخير؟ ولم أثم بالموت الذي ليس إليه؟

وإن قلنا: لا يجوز لك أن تؤخر صيام هذا اليوم إلى غدٍ فهذا خلاف مقتضى الواجب الموسع؛ حيث أجمع المثبتون للواجب الموسع على أنه يجوز له تأخير الفعل إلى آخر الوقت.

وإن قلنا: مسألتك تحتاج إلى التفصيل، وهو أن يقال:

إن كان في علم الله ـ تعالى ـ أنك تموت قبل غدٍ: فلا يجوز لك التأخير، وبالتالي تكون آثماً بالتأخير.

وإن كان في علم الله تعالى أنك تعيش إلى غدٍ فإنه يجوز لك التأخير وبالتالي لا تكون آثماً بالتأخير.

فإذا فصلنا الجواب عن مسألة السائل على هذا النحو: فحينئذٍ يقول السائل: «وما يدريني ماذا في علم الله تعالى حتى أني أستند إليه في التأخير أو عدمه، وما فتواكم في حق الجاهل؟»

وبناءً على ما سبق فإنه يتحتم علينا أن نعطيه جواباً صريحاً وجازماً: إما الجواز أو عدمه، دون اللجوء إلى تعليق الجواب.

فلم يبق إلاَّ أن يقال: إنه يجوز للسائل المكلف تأخير الفعل عن أول الوقت بشرط العزم على الفعل في آخر الوقت؛ حيث إن العزم يستطيعه المكلف بخلاف سلامة العاقبة فإنها ليست شرطاً في جواز تأخير الواجب الموسع؛ لأن الله سبحانه متفرد بعلم المغيبات، فلا يمكن للمكلف العزم على تأخير الفعل إلاَّ إلى زمن يغلب على ظنه البقاء إليه والعيش فيه. كمن أخر فعل الصلاة عن أول وقتها إلى آخر وقتها، أو تأخيرها من ساعة إلى ساعة.

ومثل الشاب أو الشيخ الصحيح الذي لا يشكو من علة إذا أخر قضاء رمضان إلى شعبان، والشاب الصحيح إذا أخر أداء الحج إلى سنة أو سنتين.

والحاصل: أن الظن يختلف باختلاف الأحوال وقوى الرجال، فإذا غلب على ظنه البقاء إلى الزمن الذي يريد أن يوقع الفعل فيه: جاز له تأخير الواجب الموسع إليه بمقتضى ذلك الظن الغالب للبقاء.

وإذا غلب على ظنه عدم البقاء إلى الزمن الذي يريد أن يوقع الفعل فيه: وجب عليه الإتيان بالفعل قبل ذلك الزمن الذي لا يستطيع أداء الفعل فيه؛ لأن الظن ــ هنا ــ مناط التعبد فإن عزم على تأخير الفعل مع ظنه الغالب في عدم البقاء: عصى بمجرد هذا التأخير؛ لأنه أخر الواجب عن وقته مع القدرة على فعله مع الظن الغالب من عدم البقاء، وهذا بالاتفاق، فمثلاً: لو عزم المريض المشرف على الهلاك على تأخير قضاء الصوم شهراً أو عزم الشيخ الهرم الضعيف على التأخير وغالب ظنهما أنهما لا يعيشان إلى تلك المدة: عصيا بهذا التأخير؛ قياساً على الشخص الذي عنده وديعة وظن ظناً

غالباً بأن النار ستأتي عليها فتحرقها ومع ذلك لم يزلها عن هذا المكان الخطر فهنا يضمنها؛ لأنه فرط في هذه الوديعة.

فكذلك هنا يعصي ويأثم؛ لأنه أخر أداء الواجب إلى آخر وقته مع ظنه الغالب بأنه لا يبقى إلى ذلك الوقت؛ حيث فرط في الوقت الذي تضيق بسبب ظنه.

● تنبيه على مسألة فرعية:

إذا عرفت ما سبق يجب أن تتنبه إلى مسألة مهمة هنا وهي: ـ أنه لو أخر الواجب الموسع إلى زمنٍ مع أنه غلب على ظنه عدم البقاء إلى ذلك الزمن، ثم بأن خطأ ظنه فبقي «أي: لم يمت» وفعل ذلك الواجب في وقته المحدد له شرعاً فهل يكون ذلك الفعل قضاءً أو أداءً؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن ذلك الفعل قضاءً؛ لأن الوقت صار مؤقتاً مضيقاً بسبب ظن المكلف الغالب أنه لا يعيش أكثر منه، ولذلك عصى بالتأخير عنه فإذا فعل الواجب بعد ذلك فقد فعله خارج وقته، والفعل خارج الوقت المحدد هو: القضاء كما في غيره من العبادات الفائتة في أوقاتها المقررة المحددة، وهو مذهب القاضي أبـي بكر الباقلاني وبعض العلماء.

المذهب الثاني: أن ذلك الفعل أداءً وهو الصحيح؛ لأنه فعل ذلك الواجب في وقته المقدر له أولاً شرعاً وهذا هو تعريف الأداء، ولا يلتفت إلى ظنه الذي بان له خطؤه. وهو مذهب الجمهور وسيأتي التفصيل في ذلك.

ويمكن أن يجاب عما ذكره أصحاب المذهب الأول بأن يقال: إن أرادوا بكونه قضاءً: وجوب نية القضاء: فهذا بعيد؛ لأنه معروف أن القضاء هو ما يفعل بعد خروج الوقت المعين شرعاً، وهذا ليس كذلك؛ حيث كان

قبل الظن وقتاً للأداء، والأصل بقاء ما كان على ما كان، فلا تجب نية القضاء.

وأما قولهم: «قد تضيق الوقت بسبب ظنه وقد خرج عن ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء» فهذا القول باطل؛ لأن الظن الذي بان خطؤه لا يؤثر، فلا يتضيق الوقت بسببه. والله أعلم.

ولقد فصلت القول في هذه المسألة في كتابي «الواجب الموسَّع عند الأصوليين» فارجع إليه إن شئت.

• تنبيه آخر على مسألة فرعية:

بعض الأصوليين يجعلون من أمثلة الواجب الموسَّع: الحج أي: أن الحج لا يجب على الفور بل على التراخي، فيكون واجباً موسعاً، وهذا التمثيل موافق لمذهب الشافعية فقط وقالوا ـ لبيان ذلك ـ : إن المكلف إذا أخر الحج عن أول عام قدر فيه إلى عام آخر: لا يكون عاصياً بالتأخير واشترطوا لذلك شرطين:

الشرط الأول: أن لا يخاف فواته لسبب من الأسباب مثل كبر سنٍ أو ضياع مال، أو نحو ذلك.

الشرط الثاني: أن يؤخره بشرط العزم على فعله فيما بعد.

واستدل الشافعية على ذلك بأدلة كثيرة منها:

الدليل الأول: إن الحج عبادة مطلقة قد وسع في أدائه في جميع العمر، فوجب أن يجب على التراخي، لا على الفور؛ قياساً على قضاء الديون.

الدليل الثاني: فعل النبي ﷺ وتقريره حيث فرض الحج في السنة السادسة وتخلف النبي ﷺ وأهله وعامة أصحابه مع قدرتهم على الأداء،

وعدم اشتغالهم بمانع، وأمَّر أبا بكر رضي الله عنه على الحج، كما أخرج ذلك البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد.

فلم يحج النبي ﷺ وعامة أصحابه إلاَّ في حجة الوداع، فدل ذلك على جواز تأخيره. وقد أطال الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ الاستدلال لمذهبه في هذه المسألة في «الأم».

أما الإمام أبو حنيفة ومالك وأحمد وجمهور العلماء فقد ذهبوا إلى أن الحج ليس واجباً موسعاً، بل هو واجب مضيق، أي: أنه يجب على الفور، وأن من أخره يأثم بهذا التأخير.

ولقد استدل هؤلاء على ذلك بأدلة من أهمها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، والأمر هنا للفور.

ثانياً: ما أخرجه أبو داود، وابن ماجة، والإمام أحمد عن النبي ﷺ أنه قال: «من أراد الحج فليتعجل» وهو صريح في أن وقت الحج مضيق، وأنه على الفور.

ثالثاً: أن الحج أحد أركان الإسلام لا يصح إسلام أي فرد إلاَّ به لمن استطاعه فكان واجباً على الفور كالصيام؛ تحقيقاً للإسلام.

ومذهب الجمهور هذا هو الراجح، وهو أن الحج يجب على الفور، أي: أن وجوبه مضيق؛ وذلك لأن خوف الفوات متحقق دائماً؛ لأن الإنسان معرض للأمراض، وضياع الأموال في كل لحظة من حياته كما هو معرض لطروء الخوف على نفسه، أكد ذلك: الزيادة التي أوردها الإمام أحمد في مسنده وابن ماجه في سننه على حديث: «من أراد الحج فليتعجل» وهذه الزيادة هي: «فإنه قد يمرض المريض، وتضل الضالة، وتعرض الحاجة».

أما قول الشافعية: «إن الحج عبادة مطلقة موسَّع أداؤه في جميع العمر» فيمكن أن يجاب عنه: بأن وجوبه بصفة التوسع يخرجه عن رتبة الواجبات؛ لأنه إلى غير غاية، ولا يأثم بالموت قبل فعله؛ لكونه فعل ما يجوز له فعله، وليس على الموت أمارة يستطيع أن يفعل بعدها وقبل أن يموت.

أما قياسهم وجوب الحج على وجوب قضاء الديون: فهذا قياس مع الفارق؛ لأن الحج من أركان الإسلام، بخلاف قضاء الديون.

أما استدلالهم بفعل النبي ﷺ حيث أخر الحج مع أنه فرض متقدماً: فيمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: لا نسلِّم أن الحج فرض في السنة السادسة قطعاً، بل إن العلماء اختلفوا في أي سنة فرض الحج:

فقيل: إنه فرض في السنة الثالثة من الهجرة.

وقيل: إنه فرض في السنة التاسعة.

وقيل: إنه فرض في السنة السادسة.

وقيل: إنه فرض قبل الهجرة.

حكى هذه الأقوال ابن هشام في سيرته، وحكى بعضها القرطبي في «تفسيره».

والصحيح: أن الحج فرض عام حجة الوداع كما قال ابن القيم في «زاد المعاد».

وعلى هذا فلم يؤخر النبي ﷺ الحج بعد فرضه عاماً واحداً بل بادر إلى الامتثال في العام الذي فرض فيه، وهذا هو الأليق بهديه وحاله ﷺ.

الجواب الثاني: سلَّمنا أن الحج فرض في السنة السادسة وأنه ﷺ لم يحج إلاَّ في عام حجة الوداع وهي التاسعة، ولكن لا نسلِّم أن النبي ﷺ أخر

الحج بناءً على أن الحج لا يجب على الفور وأنه واجب وجوباً موسعاً، بل إن تأخيره للحج لأمور محتملة:

فيحتمل أنه أخر الحج لعدم الاستطاعة.

ويحتمل أنه أخر الحج لكراهيته رؤية المشركين عراة حول البيت حتى بعث أبا بكر ينادي: «أن لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان».

ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى؛ لتكون حجته حجة وداع في السنة التي استدار فيها الزمان كهيئة يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفته الجمعة ويكمل بذلك دينه.

فبان لك أن تأخيره للحج ليس لأن الحج لا يجب على الفور، بل لاحتمالات أخرى، وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال.

وبذلك اتضح لك ضعف ما ذهب إليه الشافعية وهو أن الحج واجب على التراخي، واتضح ــ أيضاً ــ قوة مذهب الجمهور، وهو وجوبه على الفور.

وعليه لا يصلح أن يكون الحج من أمثلة الواجب الموسَّع إلاَّ على رأي الشافعية. والله أعلم.

تنبيه ثالث: لقد تكلمت بالتفصيل عن هذه المسألة «أعني الواجب الموسع» بمصنف مستقل، وبينت أثر الخلاف فيها في الفروع الفقهية وسميته: «الواجب الموسع عند الأصوليين» فارجع إليه ــ إن شئت ــ فهو مطبوع منتشر متداول.

* * *

ما لا يتم الواجب إلَّا به

قوله: (فصل: ما لا يتم الواجب إلَّا به ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة، فلا يوصف بوجوب.

وإلى ما يتعلق باختيار المكلف كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، وغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم فهو واجب).

ش: **أقول**: هذه المسألة تارة تسمَّى بـ «ما لا يتم الواجب إلَّا به»، وتارة تسمَّى بـ «مقدِّمة الواجب» وتارة تسمَّى بـ «ما لا يتم الأمر إلَّا به يكون مأموراً به» وتارة تسمَّى بـ «الوسيلة» أو بـ «وسيلة الواجب»، وتارة تسمَّى بـ «ما لا يتم الشيء إلَّا به».

فالعبارة الأولى أشهر على ألسنة الأصوليين والفقهاء، وباقي العبارات بمعناها إلَّا أن عبارة: «ما لا يتم الأمر إلَّا به يكون مأموراً به» أشمل منها؛ لأن الأمر قد يكون للندب فتكون مقدمته مندوبة.

ولضبط هذه المسألة وتحرير محل النزاع لا بد من ذكر طريقتين قد نهج كل واحد منهما طائفة من الأصوليين في بحث هذه المسألة.

الطريقة الأولى: ما لا يتم الواجب إلَّا به قسمان:

القسم الأول: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلَّا به» غير مقدور للمكلف، بمعنى: ليس بقدرة المكلف ولا في وسعه ولا طاقته تحصيله ولا يقع تحت اختياره: فهذا لا يجب. أي: أن ما لا يتم الواجب إلَّا به إذا كان غير مقدور للمكلف فهو غير واجب.

فمثلاً: «القدرة» شرط عقلي لصحة الفعل، و «وجود اليد» شرط عقلي لتحقيق الكتابة، و «حضور الإمام في الجمعة» و «حضور تمام العدد في الجمعة» شرطان شرعيان لصحة الجمعة.

هذه الأمور ليست واجبة بالإجماع.

أي: لا يطلب من أحد إيجاد القدرة حتى يصح الفعل، ولا إيجاد اليد حتى تصح وتتحقق الكتابة، ولا إحضار إمام وخطيب الجامع ليصلي الجمعة، ولا إحضار آحاد الناس ليكمل بهم العدد المطلوب لصلاة الجمعة. فهذه ليست واجبة، بل عدمها يمنع الوجوب إلاَّ على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق.

القسم الثاني: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلاَّ به» مقدوراً للمكلف. أي: أن مقدمة الواجب تقع تحت اختيار المكلف ويستطيع أن يفعله، فهذا هو محل النزاع.

هذه هي الطريقة الأولى في ضبط هذه المسألة وبيان تحرير محل النزاع فيها، وقد اتبعها أبو حامد الغزالي في «المستصفى» وتبعه على ذلك ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وغيرهما.

الطريقة الثانية: ــ التي نهجها بعض الأصوليين في بيان تحرير محل النزاع في هذه المسألة ــ هي:

أنهم قالوا: إن الذي يتوقف عليه الواجب قسمان:

القسم الأول: ما يتوقف عليه في وجوبه.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه في وقوعه.

أما القسم الأول: ــ وهو ما يتوقف عليه وجوب الواجب ــ: فهذا لا يجب إجماعاً سواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاء مانع.

فمثلاً: بلوغ النصاب سبب يتوقف عليه وجوب الزكاة، فلا يجب على أحد تحصيله حتى تجب الزكاة عليه.

وكذلك الزوجات والمماليك والدواب سبب وجوب النفقات فلا يجب تحصيلها حتى تجب تلك النفقات.

والإقامة شرط وجوب الصوم، ولا يجب على أحد أن يقيم ويترك السفر حتى يجب عليه الصوم.

والدين مانع من الزكاة، ولا يجب على أحد أن يعطي الدين حتى تجب عليه الزكاة وهكذا.

أما القسم الثاني: ــ وهو ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تقرر الوجوب ــ فهو يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: ما يكون غير مقدور للمكلف أي: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلاَّ به» غير مقدور للمكلف كالقدرة على الفعل، واليد في الكتابة، والرجل للمشي، وحضور الإمام والعدد الكامل للجمعة، فهذا النوع لا يجب إجماعاً؛ لأنه ليس بقدرة المكلف ولا طاقته تحصيل ذلك، بل عدم هذه الأمور يمنع الوجوب. وقد سبق بيان ذلك.

النوع االثاني: ما يكون مقدوراً للمكلف، . أي: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلاَّ به» مقدوراً للمكلف وتحت اختياره واستطاعته.

وهذا النوع ــ وهو المقدور للمكلف ــ له أربع حالات:

الحالة الأولى: أن يكون إيجاب الواجب مقيداً بحصوله كأن يقول: «إن توضأت فصل» و «إن ملكت النصاب فزك»: فهذا واجب مقيد، أي: وجوبه مقيد بحصول السبب أو الشرط. وقد اتفقوا على أن كلاًّ من السبب

والشرط ـ في هذه الحالة ـ لا يجب بوجوب الواجب، بل الواجب نفسه لا يجب إلاَّ بعد حصول السبب والشرط.

الحالة الثانية: أن يصرح بعدم إيجابه كأن يقول: «صل، ولا أوجب عليك الوضوء» فهنا: ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يجب «أي: أن مقدمة الواجب لم تجب» اتفاقاً؛ عملاً بموجب التصريح.

الحالة الثالثة: أن يصرح الشارع بوجوبه كأن يقول: «صل، وأوجب عليك الوضوء» فهنا: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب اتفاقاً؛ عملاً بموجب التصريح.

الحالة الرابعة: أن يأتي اللفظ مطلقاً لم يقيده الشارع بشيء ولم يصرح بإيجابه ولا عدم إيجابه كان يقول «صل» و «زك» فهذا هو محل النزاع بين الأصوليين.

وهذه الطريقة هي المثلى عندي؛ وذلك لشمولها، وحصرها للخلاف في جزئية معينة، وهي التي مشى عليها الإمام الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام». والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وفي «النفائس»، والأصبهاني في «الكاشف»، وابن السبكي في «جمع الجوامع».

وعلى هذا يكون ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا من قوله: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به ينقسم إلى ما ليس إلى اختيار المكلف وإلى ما يتعلق باختياره» من القسم الثاني ـ فقط ـ وهو: ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تقرر الوجوب، وهو الذي قلنا: إنه يتنوع إلى نوعين.

الخلاصة: أن محل الخلاف هو: في ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به وهو مقدور للمكلف، ولم يقيده الشارع بسبب ولا بشرط، ولم يصرح

بإيجابه ولا عدم إيجابه مثل قوله: «صل» أو قوله: «زك» ونحو ذلك من الأوامر المطلقة.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: هل تجب مقدِّمة الواجب بوجوب الواجب؟ فمثلاً: قول الشارع «صل» هل يوجب الوضوء؟ بصرف النظر عن كونها واجبة بوجوب آخر مستقل مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ...﴾ [المائدة: ٦].

أقول: اختلف العلماء في ذلك على مذاهب كثيرة، ذكر ابن قدامة ـ في كلامه السابق ـ واحداً منها وهو مذهبه وهو: أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به إذا كان مقدوراً للمكلف هو واجب مطلقاً يعاقب على تركه ويثاب على فعله سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً أو عادياً، أو كان سبباً شرعياً أو عقلياً أو عادياً هذا هو مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ واختاره القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»، والغزالي في «المستصفى»، والإمام الرازي في «المحصول» وأكثر الشافعية والحنابلة، وهو مذهب أكثر العلماء والمتكلمين.

وهذا هو الحق عندي؛ لدليلين:

الأول: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا بد منه في الواجب، وما لا بد منه في الواجب يكون واجباً.

فعندنا ـ الآن مقدمتان:

الأولى: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا بدَّ منه في الواجب.

الثانية: أن ما لا بد منه في الواجب يكون واجباً.

أما الأولى فدليلها: أنه لا بد في الوضوء من غسل جزء من الرأس حتى يتحقق غسل الوجه.

أما الثانية فدليلها: أن الواجب هو اللازم، وما لا بد منه لازم، فما لا بد منه واجب.

فينتج من الجمع بين المقدمتين نتيجة وهي: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب كما سبق أن ذكرناه في المقدمة المنطقية.

أو تقول ــ في الاستدلال لهذا المذهب ــ بعبارة أخرى: أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم ذلك الشيء إلاَّ به سواء أكان ذلك الشيء سبباً للمأمور به أو شرطاً في تحقيقه.

فمثلاً إذا قال السيد لعبده: ائتني بكذا من فوق السطح، فلا يمكن أن يأتي بما أمره به السيد إلاَّ بنصب السلم، فإنه يجب عليه نصب السلم بمطلق الأمر بالصعود.

أو تقول ــ في الاستدلال لهذا المذهب ــ بعبارة ثالثة: لو لم يجب السبب والشرط: لجاز ترك الواجب المتوقف عليه، لكن التالي باطل. بيان ذلك:

أن الواجب لا يجوز أن يتركه المكلف بأي حال من الأحوال، ولا يمكن أن يتم هذا الواجب إلاَّ بفعل السبب أو الشرط فيكونا واجبين؛ لإتمام الواجب حتى لا يتعرض المكلف للعقاب بسبب ترك ذلك.

وكل هذه الأقوال في الاستدلال لهذا المذهب بمعنى واحد، إلاَّ أن العبارات اختلفت، والقصد من ذلك تسهيل الدليل على القارىء.

الدليل الثاني: أن الواقع يشهد بذلك: فالشارع لما أوجب على المكلف أن يتطهر للصلاة فإنه لا يمكنه أن يتطهر إلاَّ بسحب الماء من البئر برشاء ودلو فيلزمه ــ حينئذٍ ــ شراء الرشاء والدلو ليسحب بهما الماء من أجل التطهر والوضوء فيه؛ وذلك لأنه يلزمه فعل الواجب عليه إذا كان له

طريق إليه فلا يجوز له تركه مع الإمكان، وهو في الحال متمكن على هذا الوجه فلهذا لزمه.

فلا يتم الواجب ـ وهو التطهر المأمور به ـ إلاَّ برشاء ودلو، فيكون الرشاء والدلو قد وجب إحضارهما على المكلف؛ لأنه لا يمكن التطهر الواجب إلاَّ بهما.

فنتج: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب. والله أعلم.

وإليك أمثلة لكل من الشرط والسبب الشرعي، والعقلي، والعادي.

فمثال الشرط الشرعي: الطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة.

ومثال الشرط العقلي: ترك ضد الواجب.

ومثال الشرط العادي: غسل جزء من الرأس مع الوجه؛ ليتحقق غسل جميع الوجه وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم ليتحقق صوم جميع اليوم.

ومثال السبب الشرعي: صيغة العتق في الواجب من الكفارة.

ومثال السبب العقلي: الصعود إلى موضع عال فيما إذا أوجب إلقاء شيء معين.

ومثال السبب العادي: وجود النار فيما إذا أوجب إحراق شيء معين، وجز الرقبة للقتل.

تنبيه: إذا علمت أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به فهو واجب أي: أن مقدمة الواجب واجبة كما هو مذهب الجمهور: فهل وجبت من نفس الصيغة الموجبة للواجب أو من دلالتها؟ اختلف الجمهور في ذلك على قولين:

القول الأول: أن المقدمة وجبت من نفس الصيغة، وهو ضعيف.

القول الثاني: أن المقدمة وجبت من دلالة الصيغة أي: لم يدل على وجوب المقدمة من حيث اللفظ وإنما دل عليه من حيث المعنى، وهذا هو الصحيح؛ لأن الدلالة اللفظية ما كان مسموعاً في اللفظ، ولا شك أن للشرط والسبب لفظاً يخصه، ولم يسمع ذلك فوجب أن دلالته من حيث المعنى.

تنبيه اخر: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا مذهبه في المسألة وهو المذهب المختار عند جمهور العلماء.

وهناك مذاهب أخرى في المسألة:

منها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب إذا كان سبباً ــ فقط ــ .

ومنها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب إذا كان شرطاً شرعياً ــ فقط ــ .

ومنها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يجب مطلقاً سواء كان شرطاً أو سبباً.

ومنها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب إن كان ملازماً في الذهن، وإن لم يكن ملازماً فلا يكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به واجباً.

وبعض العلماء توقف في المسألة.

* * *

العبارة الأحسن في هذا الباب، وسبب ذلك

قوله: **(وهذا أولى من قولنا: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب»؛ إذ قولنا: «يجب ما ليس بواجب» متناقض، لكن الأصل وجب بالإيجاب قصداً، والوسيلة و جبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان، وإن اختلفت علة إيجابهما)**.

ش: **أقول**: الإشارة تعود إلى أقرب مذكور، وهو القسم الثاني من تقسيم ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لما يتم الواجب إلاَّ به. بيان ذلك:

أن ابن قدامة ذكر أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به غير مقدور للمكلف فهذا غير واجب إجماعاً.

الثاني: أن يكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به مقدوراً للمكلف فهذا هو محل الخلاف.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ يذهب إلى أنه واجب كمذهب الجمهور. كما سبق بيان ذلك.

فيكون مذهب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في هذه المسألة: «أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به وهو مقدور للمكلف: فهو واجب» كما ذكرنا ــ سابقاً ــ .

ويمكن أن يعبر عن ذلك بتعبير آخر فيقال: «ما لا يتوصل إلى الواجب إلاَّ به وهو فعل مقدور للمكلف: فهو واجب».

فالإشارة في قوله: «وهذا أولى» ترجع إلى تلك العبارة.

أي: أن قولنا: «ما لا يتوصل إلى الواجب إلاَّ به وهو مقدور للمكلف فهو واجب» أحسن وأولى من قولنا: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب»؛ وذلك لأن هذه العبارة الثانية وقع في ظاهر لفظها التناقض؛ حيث إن قولنا: «يجب فعل ما ليس بواجب» متناقض وهو النص على أن ما ليس بواجب واجب.

أما قولنا: «ما ليس بواجب صار واجباً» فإنه غير متناقض؛ لأن شرط

التناقض في المعنى: اتحاد الجهة، وهنا الجهة مختلفة؛ لأن أحدهما وجب بطريق الأصل، وثانيهما ثبت من جهة الواسطة، وفرق بين الواجب الأصلي، وبين الوسيلة التي كانت غير واجبة، فصارت واجبة بسبب إيجاب الأصل.
بيان ذلك:

أن الأصل الذي هو «غسل الوجه» ـ مثلاً ـ كان إيجابه مقصوداً لذاته حيث قال تعالى في ذلك: ﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ. . . ﴾ [المائدة: ٦] إلخ فهذا نص على إيجاب الأصل.

أما الوسيلة «وهي مقدمة الواجب» وهي ما لا يتم غسل الوجه إلاَّ بها وهي: «غسل جزء من الرأس»: لم يكن إيجابها مقصوداً لذاتها؛ حيث لم يتناول ذلك الخطاب السابق، ولكن هذه الوسيلة «وهي: غسل جزء من الرأس» وجبت بواسطة وجوب المقصود الذي هو «غسل الوجه» الذي لا يتم ولا يحصل إلاَّ بتلك الواسطة فوجبت من هذا الطريق.

وبهذا اتضح لك أن علة وجوب الوسيلة غير علة وجوب المقصود الأصلي للإيجاب:

فإن علة إيجاب الأصل وهو مقصود الشارع «وهو ـ هنا ـ غسل الوجه: النص، وهو قوله تعالى: ﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ. . . ﴾ [المائدة: ٦].

وأن علة إيجاب الوسيلة وهي المقدمة «وهو ـ هنا ـ غسل جزء من الرأس»: أنه لا يتم ولا يتحقق غسل الوجه إلاَّ بغسل جزء من الرأس.

فثبت أن الوسيلة وهي: مقدمة الواجب واجبة مثل المقصود الأصلي للشارع ولا فرق من ناحية الحكم، وإن اختلفا في علة ودليل إيجابهما فهذا لا يؤثر.

* * *

إعتراض على ما سبق

قوله: (فإن قيل: لو كان واجباً: لأثيب على فعله وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار).

ش: **أقول**: ورد هذا الاعتراض من القائلين بأن ما لا يتم الواجب المطلق إلَّا به فهو ليس بواجب مطلقاً.

وتقريره: أنهم قالوا: لو كان ما لا يتم الواجب إلَّا به واجباً «أي: لو كانت مقدمة الواجب واجبة»: لانطبق عليه حدُّ الواجب، ومن الحدود التي قيلت في الواجب: أنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

وبناء على ذلك: فإن المكلف لو غسل الوجه وصام يوماً من رمضان، وغسل جزءاً من الرأس ليتحقق غسل الوجه، وصام جزءاً من الليل ليتحقق من صيام اليوم: لأثيب ثواب على فعل الأصل وهو: غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان؛ لأنهما وجبا بالنص، ويزاد ثواب على فعل مقدمة الواجب وهي: ما لا يتم الواجب إلَّا بها وهي ــ في المثال ــ : غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل؛ لأنهما وجبا بسبب وجوب الأصل؛ حيث لا يتحقق غسل الوجه إلَّا بغسل جزء من الرأس، ولا يتحقق صوم اليوم إلَّا بصوم جزء من الليل.

كذلك لو ترك المكلف غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان: لعوقب على ترك الأصل وهو: غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان؛ لأنهما وجبا بالنص وتركهما يوجب العقاب، وزيادة عقاب على ترك الوسيلة «وهي مقدمة الواجب» وهي: غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل؛ لأنهما قد وجبا بسبب وجوب الأصل حيث لا يتحقق غسل الوجه إلَّا بغسل جزء من الرأس، ولا يتحقق صوم يوم إلَّا بصوم جزء من الليل.

لكن المكلف لا يثاب إلاَّ بثواب واحد بدون زيادة وهو الثواب على فعل ما وجب أصلاً من غسل وجه، وصوم يوم من رمضان.

وكذلك لا يعاقب إلاَّ بعقاب واحد وهو العقاب على ترك ما وجب أصلاً من غسل وجه وصوم يوم من رمضان بدون زيادة عقاب على ترك مقدمة الواجب.

فثبت أن مقدمة الواجب أو ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يثاب المكلف على فعله ولا يعاقب على تركه، بل الثواب على فعل الواجب الأصلي ـ فقط ـ ، والعقاب على ترك الواجب الأصلي ـ فقط ـ .

وإذا ثبت أن مقدمة الواجب أو ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه: فإنه يكون ليس بواجب؛ لأن الثواب على الفعل والعقاب على الترك من خواص الواجب، وإذا انتفت خاصة الشيء انتفى ذلك الشيء، وعلى ذلك: ينتفي وجوب ما لا يتم الواجب إلاَّ به، فيكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به ليس بواجب، وهو المطلوب.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: ومن أنبأكم أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد، وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة.

وأما العقوبة: فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم ولا يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفصيل).

ش: **أقول**: يقال لهم ـ في الجواب عن اعتراضهم السابق ـ : إن المكلف إذا فعل الواجب الأصلي وهو ـ مثلاً ـ غسل الوجه، وغَسَل

ـ أيضاً ـ جزءاً من الرأس ليتحقق من غسله للوجه، وكذلك صوم يوم من رمضان، وصام ـ أيضاً ـ جزءاً من الليل ليتحقق من صوم ذلك اليوم: من أخبركم ـ أيها المعترضون ـ أنه يثاب ـ فقط ـ على فعل الواجب الأصلي ـ وهو غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان ـ بدون زيادة في الثواب على فعله للوسيلة وهي مقدمة الواجب ـ وهو غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل ـ ليتحقق فعله للواجب، وأن هذا الثوب على عمل الواجب الأصلي لا يزيد بزيادة العمل بالوسيلة والمقدمة ـ أعني مقدمة الواجب؟.

ويمكن أن يقال لهم: إن اعتراضكم هذا قائم على افتراضات لا مستند لها.

والقول الحق ـ في ذلك ـ : أن من فعل الواجب الأصلي وهو غسل الوجه وصوم يوم من رمضان، وغسل جزءاً من الرأس ليتحقق من غسل الوجه، وصام جزءاً من الليل ليتحقق صوم اليوم: فإنه يثاب على فعل الواجب الأصلي وهو: غسل الوجه وصوم اليوم؛ لأنهما وجبا بالنص، ويزاد على ذلك أنه يثاب على فعله للوسيلة ـ وهي مقدمة الواجب ـ وهو ـ هنا ـ غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل.

ومستند ذلك: النصوص الكثيرة الدالة على أن المكلف يثاب على فعله للوسيلة وهي: ما يتوصل به إلى فعل الواجب، أكثر من الذي لا يفعل الوسيلة، بل يفعل الواجب ـ فقط ـ .

من ذلك ما رواه أبو موسى الأشعري أن النبي ﷺ قال: «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى» حيث إن الماشي إلى الصلاة يحط عنه بكل خطوة يخطوها سيئة، وتكتب له فيها حسنة، فهنا يزيد الثواب بزيادة العمل في الوسيلة وهي: المشي إلى الصلاة.

كذلك ثبت: أن ثواب الحاج البعيد عن البيت أكثر من ثواب الحاج القريب من البيت. فهنا يزيد الثواب بزيادة العمل في الوسيلة وهي: المشي والنفقة.

والأجر على قدر المشقة، فكلما زادت المشقة لأجل عبادة كلما زاد الأجر والثواب، أما العقوبة على ترك الفعل فنقول فيه: إن المكلف إذا ترك غسل الوجه ــ مثلاً ــ وصوم يوم من رمضان وهما واجبان أصليان بالنص: فإنه يعاقب؛ لأنه ترك ما قطع بوجوبه، وهذا العقاب عقاب رادع صارم، وهو واحد لا يتجزأ، ولما كان واحداً فإنه لا يتوزع على أجزاء ما طلب فعله ولم يفعله، فلا معنى لإضافته إلى التفصيل أي: لا داعي لأن يقال: هذا الجزء من العقاب على المكلف؛ نظراً لأنه ترك الواجب الأصلي ــ وهو: غسل الوجه وصوم يوم من رمضان ــ وهذا الجزء من العقاب على المكلف؛ نظراً لأنه ترك الوسيلة ــ وهي مقدمة الواجب وهو: غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل ــ هذا لا يقال حيث إنه يعاقب عقاباً واحداً لهما معاً.

بخلاف الثواب ــ كما سبق أن قلناه ــ فإنه يثاب على فعله للواجب الأصلي ويزاد عليه ثواب على فعله لمقدمة الواجب وهي ما لا يتم الواجب إلاَّ بها حتى يعطى كل ذي حقه حقه، وهو مقصد من مقاصد الشريعة؛ حيث إن الشريعة جاءت بأن يعطى كل شخص من الثواب حسب ما يعمله، فإن زاد في العمل وتحرز عن الشبهات وبالغ في تجنب المحرمات وتكميل الواجبات، واهتم في ذلك وحرص عليه فإنه يعطى أجراً أكثر ممن يتساهل في ذلك. والله أعلم.

تنبيه: الكلام السابق إذا كان ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به مقدوراً للمكلف فهو واجب.

لكن لو كان الواجب بعضه معجوزاً عنه، والبعض الآخر مقدوراً عليه فهل يسقط المعجوز عنه، ويبقى وجوب المقدور عليه على المكلف أو لا؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن المعجوز عنه من الواجب يسقط عن المكلف، وباقي الواجب المقدور عليه يكون واجباً على المكلف لأمرين:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

الثاني: ما أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه، والإمام أحمد عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم».

وقد تفرع على هذا: أن من سقط عنه النطق في الصلاة؛ لعذر: لم يلزمه تحريك لسانه؛ خلافاً لبعض الفقهاء.

* * *

مسائل فقهية بنيت على قاعدة:
ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب

قوله: **(فصل: وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة حرمتا: الميتة بعلة الموت، والأخرى بعلة الاشتباه، وقال قوم: المذكاة حلال، لكن يجب الكف عنهما وهذا متناقض؛ إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما، بل هو متعلِّق بالفعل، فإذا حرِّم فعل الأكل فيها: فأي معنى لقولنا: «هي حلال» وإنما وقع هذا في الأوهام حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالسواد والبياض والأوصاف الحسية، وذلك وهم على ما ذكرناه. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما قرر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ المذهب المختار عنده وهو أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به. وهو مقدور للمكلف فهو واجب كما كان مذهب الجمهور: شرع في ذكر عدد من المسائل الفقهية والأحكام الشرعية التي بنيت وتأثرت بهذه القاعدة.

إليك هذه المسائل وغيرها مما يشابهها:

المسألة الأولى: إذا اشتبهت أخته بأجنبية ولم نعلم أيهما الأجنبية: وجب اجتناب العقد عليهما معاً بدليل: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب. بيان ذلك:

أن الأخت محرمة بالأصالة، والمحرم بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم اجتناب المحرم بالأصالة ــ وهي الأخت ــ إلاَّ باجتناب ما اشتبه به ــ وهي المرأة الأجنبية ــ وما لا يتم الواجب ــ وهو اجتناب الأخت ــ إلاَّ به ــ وهو اجتناب الأجنبية ــ فهو واجب، فينتج أن اجتناب ما اشتبه واختلط بالمحرم أصالة واجب، فيجتنب العقد على الأجنبية؛ لأنها اشتبهت بأخته.

المسألة الثانية: إذا اشتبهت الزوجة بأجنبية ولم نعلم أيهما الزوجة والأجنبية: وجب اجتناب وطئهما، بدليل القاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب». بيان ذلك:

أن الأجنبية تحرم بالأصالة، وما حرم بالأصالة يجب اجتنابه.

ولا يتم اجتناب المحرم بالأصالة إلاَّ باجتناب ما اشتبه به ــ وهي الزوجة ــ، وما لا يتم الواجب ــ وهو اجتناب الأجنبية ــ إلاَّ به ــ وهو اجتناب الزوجة ــ فهو واجب، إذن: اجتناب ما اشتبه بالمحرم بالأصالة واجب، فيجتنب الزوجة؛ لأنها اشتبهت بغيرها.

المسألة الثالثة: إذا اختلطت واشتبهت الميتة بالمذكاة، ولم نعلم أيهما الميتة وأيهما المذبوحة ذبحاً صحيحاً: وجب اجتنابهما معاً، وعدم الأكل منهما معاً بدليل: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب. بيان ذلك:

أن الميتة محرمة بالأصالة، والمحرم بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم اجتناب المحرم بالأصالة ــ وهي الميتة ــ إلاَّ باجتناب ما اشتبه به وهي المذكاة وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، فينتج: أن اجتناب ما اشتبه بالمحرم أصالة واجب فيجتنب المذكاة؛ لأنها اشتبهت بالميتة.

هذا معنى كلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وهو قوله: «إذا اختلطت بأخته، أو ميتة بمذكاة: حرمتا: الميتة بعلة الموت والأخرى بعلة الاشتباه».

وخالف قوم في ذلك وقالوا: إن الميتة هي الحرام بالنص، وأما المذكاة وهي المذبوحة ذبحاً صحيحاً فهي حلال، لكن يجب الكف عنهما معاً.

أجاب ابن قدامة عن ذلك: بأن هذا الكلام فيه تناقض ظاهر؛ لأن المراد من الحل هو: رفع الحرج ــ وهو جواز الأكل منهما، ومعنى الكف عنهما هو: تحريم الأكل منهما، والجمع بين جواز الأكل وتحريم الأكل متناقض.

أو تقول ــ في بيان هذا التناقض ــ : إنه لا معنى لتحريم الأكل منهما إلاَّ وجوب الكف عن المذكاة فقوله: «إنها حلال» وقوله: «ويجب الكف عنها» كقوله: «إن المذكاة حلال وحرام» وهذا التناقض بعينه؛ حيث لا يمكن اجتماع الحل والحرمة في عين واحدة في حالة واحدة، ولا يرتفعان، بل لا بد من أحدهما.

وبين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ سبب قول هؤلاء القوم لذلك، فذكر أن القائلين بهذا توهموا: أن الحل والحرمة وصفاً ذاتياً للميتة والمذكاة، أي: قائم بذاتهما كالسواد والبياض والأسود والأبيض، أي أن القائلين بهذا يشبه ويضاهي الوصف بالحل والحرمة بالوصف بالسواد والبياض وبالأوصاف الحسية وهذا وهم.

ثم ردَّ عليهم بأن هذا الوهم باطل فليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً للمذكاة والميتة، بل إن الحل والحرمة متعلقان بالفعل، وهما: الإذن بالفعل ووجوب الكف عنه.

بعض العلماء ذكر أنه لا تناقض بين قول القائل: «إن المذكاة حلال لكن يجب الكف عنها» حيث إنه يريد بهذا القول: أن المذكاة في نفس الأمر مباحة، وأن مفسدة التحريم لم توجد فيها، وإنما عرض لها التحريم لأجل الاشتباه فوجب الكف عنها.

وعلى هذا: لا تناقض في كلام هؤلاء القوم، بل هو موافق ومقصدهم صحيح إلاَّ أن اللفظ اختلف، فيكـون خلافاً لفظياً، أما المعنى فقد اتفق عليه.

المسألة الرابعة: إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار: فإنه يجب أن يغسل الجميع ويكفنون ويصلى عليهم مطلقاً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب؛ لأنه إذا كان لا يمكن التفريق بينهما فلا يتم الواجب ــ وهو تغسيل وتكفين المسلمين والصلاة عليهم ــ إلاَّ بتغسيل وتكفين الجميع والصلاة عليهم، فيكون الجميع واجباً.

المسألة الخامسة: لو خفي على المكلف موضع النجاسة: فإنه يجب عليه غسل ما يتقين به إزالتها؛ لأن الواجب ــ وهو إزالة النجاسة لا يتم إلاَّ

بغسل ما يتيقن به إزالتها فكان غسل ما يتيقن به إزالتها واجباً؛ بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

المسألة السادسة: إذا قال لزوجتيه إحداكما طالق ولم يعيِّن واحدة منهن: حرمتا عليه إلى حين التعيين؛ لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة، فتحرم عليه؛ لأنه يجب الابتعاد عن المطلقة، فتحرم عليه؛ لأنه يجب الابتعاد عن المطلقة، ولا يتم هذا الواجب إلاَّ بالابتعاد عن الأخرى حيث لم يعين أيهما. فيكون الابتعاد عنهما واجباً؛ بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

المسألة السابعة: إذا ظنت الحائض أو النفساء نسيان القرآن: وجب عليهما مراجعته؛ لأن استدامة حفظ القرآن واجب وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، حيث لا يمكن استدامة الحفظ ــ إلاَّ بالتذكر فحينئذٍ يجب تذكر القرآن وإن وجد المانع.

وهناك مسائل لا تحصى منثورة في كتب الفقه ترتبت على قاعدة: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، ليس هذا مكان سردها.

* * *

الواجب المحدَّد والواجب غير المحدَّد

قوله: **(فصل: الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود كالطمأنينة في الركوع والسجود ومدة القيام والقعود إذا زاد على أقل الواجب)**.

ش: **أقول**: ذكرت فيما سبق أن الواجب له عدة تقسيمات، ومنها أنه ينقسم بالنظر إلى تقدير الواجب وتحديده من الشارع وعدم تحديده إلى قسمين: «واجب محدد» و «واجب غير محدد».

فالقسم الأول ــ وهو الواجب المحدد ــ هو: ما كان محدداً ومقدراً بمقدار معين مثل: غسل الوجه، وغسل الرجلين، وغسل اليدين، ونحو ذلك.

أما القسم الثاني ــ وهو غير المحدد ــ فهو الذي لم يحدده ولم يقدره الشارع بقدر معين مثل: الطمأنينة في الركوع، والطمأنينة في السجود، ومدة القيام، ومدة القعود وذلك في الصلاة حيث وجبت الطمأنينة في الركوع والسجود، ولكن لم يقدر الشارع مدة هذه الطمأنينة. كذلك أوجب الشارع فيها القيام والقعود مدة من الزمن، ولكن لم يعين ويحدد الشارع هذه المدة.

فحكم **القسم الأول** وهو الواجب المحدد والمقدر بقدر معين إذا توقف وجوده أو العلم بوجوده على شيء يكون ما توقف عليه واجباً؛ لأنه لا تبرأ الذمة إلاَّ بأدائه بمقداره الذي قدَّره الشارع، وهو من باب ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

أما القسم الثاني ــ وهو الواجب غير المحدد بقدر معين فهنا يستطيع المكلف ــ أن يزيد على أقل الواجب بحيث تكون هذه الزيادة لا تنفصل عن حقيقة الواجب مثل: الزيادة في الطمأنينة في الركوع والسجود، والزيادة في مدة القيام، والزيادة في مدة القعود.

فهذه الزيادة هل هي واجبة أو مندوبة؟ اختلف العلماء في ذلك.

* * *

مذاهب العلماء في ذلك

قوله: (فالزيادة ندب واختاره أبو الخطاب، وقال القاضي: الجميع واجب).

ش: **أقول**: ذكرنا: أن المكلف يستطيع أن يزيد على أقل الواجب في الواجب غير المحدد فهذه الزيادة اختلف العلماء فيها هل هي واجبة أو مندوبة؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذه الزيادة مندوبة والواجب ينطبق على أدنى ما يتناوله الاسم.

وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا، والغزالي في «المستصفى»، وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، والإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج» وهو قول القاضي أبـي بكر الباقلاني، واختيار أبـي عبد الله الجرجاني، وهو مذهب أبـي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وهو قول الأئمة الأربعة كما ذكر ذلك المرداوي في «تحرير المنقول» وهو الراجح، لما سيأتي من الاستدلال عليه.

المذهب الثاني: أن الزائد على الواجب غير المحدد يكون واجباً.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الكرخي واختاره بعض الحنابلة.

وحكى ابن قدامة ـ هنا ـ أن مذهب أبـي يعلى الحنبلي هو أن هذه الزيادة واجبة وحكاه عنه الحلواني كما ذكر أبو البركات في «المسوَّدة»، وحكاه عنه أبو الخطاب في «التمهيد»، وحكى المرداوي في «تحرير المنقول»القولين عن القاضي أبـي يعلى.

والظاهر: أن مذهب أبـي يعلى الحنبلي في هذه المسألة هو: أن هذه الزيادة مندوبة وليست واجبة، وهو ما صرح به في «العدة» حيث استدل للقائلين بالندب وأجاب عن أدلة القائلين بالوجوب.

ولعل ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وغيره ممن حكوا عن أبـي يعلى أن مذهبه أن الزيادة واجبة وجدوا ذلك بكتاب آخر غير «العدة». والله أعلم.

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الزيادة على الواجب غير المحدد واجبة ـ بأدلة، منها قولهم:

إن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، والأمر في نفسه أمر واحد لا يتجزأ وهو: أمر إيجاب، والواجب وما زاد عليه لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء، فإذا فعل المكلف الواجب وما زاد عليه يوصف بأنه ممتثل، والامتثال واجب، فيكون الواجب وما زاد عليه واجباً وهو المطلوب.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ بعبارة أخرى: إن الواجب قد تأدَّى بالكل فيكون سقوط الواجب منسوباً إلى فعل الكل، فنسبة سقوط الواجب إلى البعض دون البعض يكون ترجيحاً بلا مرجح، وبما أن الكل من حيث هو كل لا يجوز تركه، إذن تكون حقيقة الواجب منطبقة على الزائد فيكون الزائد واجباً.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الزيادة يجوز تركها مطلقاً من غير شرط ولا بدل، وهذا هو الندب).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهو أن الزيادة على الواجب غير المحدد مندوبة ـ وهو مذهب الجمهور بقولهم: إن الواجب هو الذي لا يجوز تركه إلاَّ بشرط البدل وهو العزم على الفعل في الواجب

الموسَّع أو فعل غيره من الخصال المخير بينها في الواجب المخير، وهذه الزيادة على الواجب يجوز تركها مطلقاً، أي: من غير شرط بدل وهذا هو حد الندب، فتكون تلك الزيادة مندوبة.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ بعبارة أخرى: إن ما زاد على ما يتناوله الاسم يجوز للمكلف تركه من غير بدل في الحال ولا في المآل، وهذه صفة كل ندب، فثبت أن ما زاد على ما يتناوله الاسم يكون ندباً.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم فيكون هو الواجب، والزيادة ندب، وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض فيعقل كون بعضه واجباً وبعضه ندباً كما لو أدى ديناراً عن عشرين).

ش: **أقول:** أجاب أصحاب المذهب الأول وهم القائلون بأن الزيادة على الواجب غير المحدد مندوبة على دليل أصحاب المذهب الثاني بجواب، مفاده:

أن يقال: إما أن تتميز الزيادة ببعض التميز أو لا تتميز:

فإن تميزت الزيادة عن الواجب الذي تناوله الاسم أي: تميز أحدهما على الآخر فحينئذٍ لا نسلم أن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، بل الواجب نسبته إلى الأمر بالوجوب، ونسبة الزيادة إلى الأمر بالندبية.

ولا نسلم أيضاً أن الأمر في نفسه واحد لم يتجزأ، بل الأمر واحد من حيث اللفظ، أما من حيث حقيقته فهو أمرين: أحدهما: جازم بالنسبة إلى الواجب، والآخر: غير جازم بالنسبة إلى الزيادة.

أما إذا لم يتميز أحدهما عن الآخر «أي: لم يتميز الواجب وما زاد عليه»: فيحتمل أن يكون بعضه واجباً وبعضه ندباً؛ قياساً على من دفع ديناراً عن زكاة عشرين ديناراً فيكون نصف الدينار عن العشرين، والنصف الآخر قد دفعه ندباً.

هل هذه المسألة مفرعة على قاعدة ما لا يتم الواجب إلَّا به

ابن قدامة أورد هذه المسألة ـ أعني الزيادة على الواجب غير المحدد ـ على أنها مفرعة على قاعدة ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، أو هي مسألة مستقلة؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ :

يحتمل أن يكون ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد ذكر هذه المسألة تفريعاً على قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب» كما فعل الإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج».

وجه التفريع: أن ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب لها منطوق ومفهوم.

فمنطوقها: «وجوب ما لا يتم الواجب إلَّا به» أو تقول: «وجوب مقدمة الواجب»، أو تقول: «وجوب ما يتوقف الواجب عليه».

ومفهوم تلك القاعدة: «عدم وجوب ما يتم الواجب بدونه» أو تقول: «عدم وجوب ما لم يكن مقدمة للواجب» أو تقول: «عدم وجوب ما لا يتوقف الواجب عليه».

وحيث إن الزائد مع الواجب الذي لا يقدر بقدر معين، ولا يحد بحد معين، ولا يتوقف عليه الواجب، ويتم الواجب بدونه من حيث أصل وجوده، ومن حيث العلم بوجوده فلا يكون واجباً.

فيكون هذا تفريعاً على مفهوم القاعدة، لا على منطوقها.

ويحتمل أن يكون ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد ذكرها مسألة مستقلة تتعلق بالواجب، ولا علاقة لها بتلك القاعدة كما فعل الغزالي في «المستصفى» والقاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد» وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

وذكرها كمسألة مستقلة للإشارة إلى أن للواجب تقسيماً آخر غير ما سبق، وهو: تقسيم الواجب من حيث تقدير الواجب وتحديده من الشارع وعدم ذلك، فهو يشير إلى أن هذا ينقسم إلى قسمين: «واجب محدد» و «واجب غير محدد» وهذا ما أثبته عند ذكري لتقسيمات الواجب وأشرت إليه في أول هذه المسألة.

فذكر ابن قدامة لمثل هذه الأحكام للواجب غير المحدد دليل على أنه يقر هذا التقسيم وإن لم يصرح به؛ لأن هذه الأمثلة التي ذكرها لا تنطبق إلاَّ على الواجب غير المحدد.

وكونه ذكرها مسألة مستقلة هو الراجح عندي؛ لأمور:

الأول: أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يصرح بأن هذه المسألة فرع على قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب» بخلاف الإمام الرازي والبيضاوي فإنهما صرحا بذلك.

الثاني: أن الروضة هو مختصر للمستصفى للغزالي مع النظر إلى بعض كتب الحنابلة الأصولية مثل: «العدة» لأبي يعلى، و «التمهيد» لأبي الخطاب، وما دام أن الغزالي وأبا يعلى وأبا الخطاب قد ذكروها مسألة مستقلة فيغلب على الظن أن ابن قدامة سار على منهجهم وتبع طريقهم.

الثالث: أنه أثناء استدلال ابن قدامة على مذهبه ومذهب الجمهور وهو

أن هذه الزيادة في الواجب غير المحدد مندوبة فإنه لم يتعرض لمنطوق قاعدة «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب» ولا لمفهومها.

الرابع: أن معرفة أن الواجب ينقسم إلى محدد وغير محدد وحكم كل واحد منهما أهم للقارىء من معرفة مفهوم قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب»، وذلك لأن كل أحد يعرف: أن ما يتم الواجب بدونه فهو ليس بواجب، وأن ما لا يتوقف عليه الواجب فهو ليس بواجب.

أما تقسيم الواجب إلى محدد وغير محدد فلا يعرفه كل أحد، لذلك ذكرها مسألة مستقلة للإشارة إلى ذلك.

الخامس: أن أكثر الأصوليين الذين اهتموا بتخريج الفروع على الأصول جعلوا هذه المسألة مسألة وقاعدة مستقلة وفرعوا عليها فروعاً فقهية كالإسنوي في «التمهيد» وابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» وابن رجب الحنبلي في «القواعد» فلو كانت تلك المسألة فرعاً لقاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب: لبينوا ذلك. والله أعلم.

بيان أن لهذا الخلاف أثراً في الفروع

زعم بعض الأصوليين كالسهروردي بأن الخلاف في هذه المسألة لفظي وهو غير صحيح، بل الخلاف معنوي تأثرت به مسائل فقهية نذكر منها ما يلي:

المسألة الأولى: إذا وجبت عليه شاة بنذر أو هدي فذبح بدلها بدنة فهل كلها واجب، أو سبعها فقط؟ اختلف في ذلك؛ بناء على المذهبين السابقين:

فمن قال بأن الزيادة مندوبة: قال: السبع واجب، أما الباقي فنفل.

ومن قال بأن الزيادة واجبة: قال: جميع البدنة واجب.

المسألة الثانية: إذا أخرج في الزكاة شيئاً أعلى من الواجب فهل كله فرض، أو بعضه فرض والبعض الآخر نفل؟ اختلف في ذلك؛ بناء على اختلافهم السابق:

فمن قال بأن الزيادة على الواجب مندوبة: قال: إن البعض فرض، والبعض الآخر نفل.

ومن قال بأن الزيادة على الواجب واجبة: قال: إن الجميع فرض.

المسألة الثالثة: إذا مسح رأسه كله دفعة واحدة وقلنا: إن الفرض منه قدر الناصية فالواجب هو هذا القدر، والزائد نفل على مذهب القائلين بأن الزيادة على الواجب نفل، أما على المذهب الثاني فالكل واجب.

المسألة الرابعة: إذا زاد في مبيت ليلة مزدلفة الواجبة لحظة من النصف الثاني فإن الزيادة نافلة؛ بناء على المذهب الأول وهو: أن الزيادة على الواجب مندوبة، أما على المذهب الثاني فالكل واجب.

المسألة الخامسة: إذا زاد في مبيت ليالي منى على المعظم، فإن الزيادة نفل بناء على المذهب الأول وهو: أن الزيادة على الواجب مندوبة، أما على الثاني فالجميع واجب.

المسألة السادسة: إذا وقف بعرفات زيادة على قدر الواجب فالزيادة نفل بناء على المذهب الأول وهو: أن الزيادة على الواجب مندوبة، أما على المذهب الثاني فالكل واجب.

تنبيه: ذكر القاضي أبو يعلى في «العدة» أن القول بأن الجميع واجب هو ظاهر كلام الإمام أحمد؛ لأنه استحب للإمام أن ينتظر على المأموم المسبوق بالركوع ما لم يشق على المأمومين، فلولا أن إطالة الإمام في

الركوع يكون جميعه واجباً لم يصح إدراك الركعة معه؛ لأنه يفضي إلى أن يكون المفترض مقتدياً بالمتنفل.

ومعنى ذلك: أنه لو لم يكن الجميع واجباً ـ «أي: أن الزيادة على الواجب واجبة» ـ لما صحت تلك الركعة التي أدرك آخرها المسبوق مع الإمام حينما أطال الإمام الركوع؛ لأن بعض الركوع ـ وهو أوله ـ واجب، وآخره نفل؛ بناء على المذهب الأول ـ السابق ـ؛ لعدم صحة اقتداء مفترض ـ وهو المسبوق ـ بمتنفل وهو الإمام في آخر الركعة، بناء على مذهبكم.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن المفترض يمنع أن يقتدي بمن هو متنفل ـ كما قلتم ـ في جميع صلاته، أما إذا أدرك معه ما هو نفل في الصلاة فلا يكون قد اقتدى بمتنفل عند الجميع، ولهذا لو أدركه في حال الافتتاح والاستعاذة وقراءة السورة يكون قد أدركه وهو متطوع، ثم لا يقول أحد: إنه لا يصح اقتداؤه به فيكون استنباط القاضي غلطاً ومأخذاً فاسداً كما قال أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وابن عقيل، وابن تيمية في «المسودة».

الجواب الثاني: أن العلماء اختلفوا في صحة اقتداء المفترض بالمتنفل فذهب بعضهم إلى الصحة، وذهب البعض الآخر إلى عدم الصحة.

والمذهبان هما روايتان للإمام أحمد فكيف يحمل القاضي أبو يعلى ما ورد عنه على إحداهما، وهي عدم الصحة دون الأخرى وهي: الصحة بدون دليل.

* * *

الواجب العيني والواجب الكفائي

ذكرت فيما سبق أن الواجب له أربعة تقسيمات باعتبارات مختلفة:

فهو ينقسم باعتبار ذاته ـ أي: بحسب الفعل المكلف به ـ إلى «واجب معين» و «واجب مخير».

وينقسم باعتبار زمن أدائه إلى: «واجب موسع» و «واجب مضيق».

وينقسم باعتبار تحديد الواجب من الشارع وعدم ذلك إلى: «واجب محدد» و «واجب غير محدد».

وينقسم باعتبار فاعله ـ «أي باعتبار المخاطبين به» ـ إلى «واجب عيني» و «واجب كفائي».

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد ذكر التقسيمات الثلاثة الأولى ـ هنا ـ في باب الوجوب وإن لم يصرح بالتقسيم الثالث إلاَّ أنه فهم من كلامه ـ كما سبق أن قررناه ـ.

أما التقسيم الرابع ـ وهو تقسيم الواجب باعتبار المخاطبين به إلى «واجب عيني» و «واجب كفائي» ـ فإنه لم يذكره ـ هنا ـ ولا أشار إليه، وإنما ذكره وتكلم عنه في باب الأمر بعنوان: «الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم» ـ وسيأتي إن شاء الله ـ.

والأولى أن يتكلم عنه ـ هنا ـ استكمالاً لتقسيمات الواجب.

وفيما يلي سأبين هذا التقسيم للواجب بصورة مختصرة ـ حيث سيأتي الكلام عنه بالتفصيل في باب الأمر ـ فأقول:

ينقسم الواجب باعتبار فاعله ـ أي: باعتبار المكلف بأدائه ـ إلى «واجب عيني» وإلى «واجب كفائي».

فالواجب العيني هو: ما يتحتم أداؤه على كل مكلف بعينه.

أو تقول ــ في تعريفه ــ: ما طلب حصوله من كل واحد من المكلفين كالصلاة والصيام والحج، ونحو ذلك.

وسمي بالواجب العيني؛ لأن الفعل الذي تعلق به الإيجاب منسوب إلى العين والذات باعتبار أن ذات الفاعل مقصودة.

وحكمه: لزوم الإتيان به من كل واحد من المكلفين بعينه بحيث لا تبرأ ذمته إلاَّ بفعله.

أما الواجب الكفائي: فهو ما يتحتم أداؤه على جماعة من المكلفين، لا من كل فرد منهم: بحيث إذا قام به البعض فقد أدى الواجب وسقط الإثم والحرج عن الباقين مثل: الجهاد في سبيل الله إن لم يكن النفير عاماً، والصلاة على الميت، وتغسيله وتكفينه، ورد السلام.

وسمي هذا بالواجب الكفائي؛ لأنه منسوب إلى الكفاية والسقوط من حيث إن فعله من أي فاعل أسقط طلبه عن الآخرين.

وحكمه: أنه إذا قام به من يكفي من المكلفين سقط عن الباقين، وإذا لم يؤده أحد أثم المكلفون جميعاً.

فالقصد من الفعل الكفائي هو: وقوع الفعل نفسه لما يترتب عليه من جلب مصلحة أو درء مفسدة بقطع عمن يقع منه.

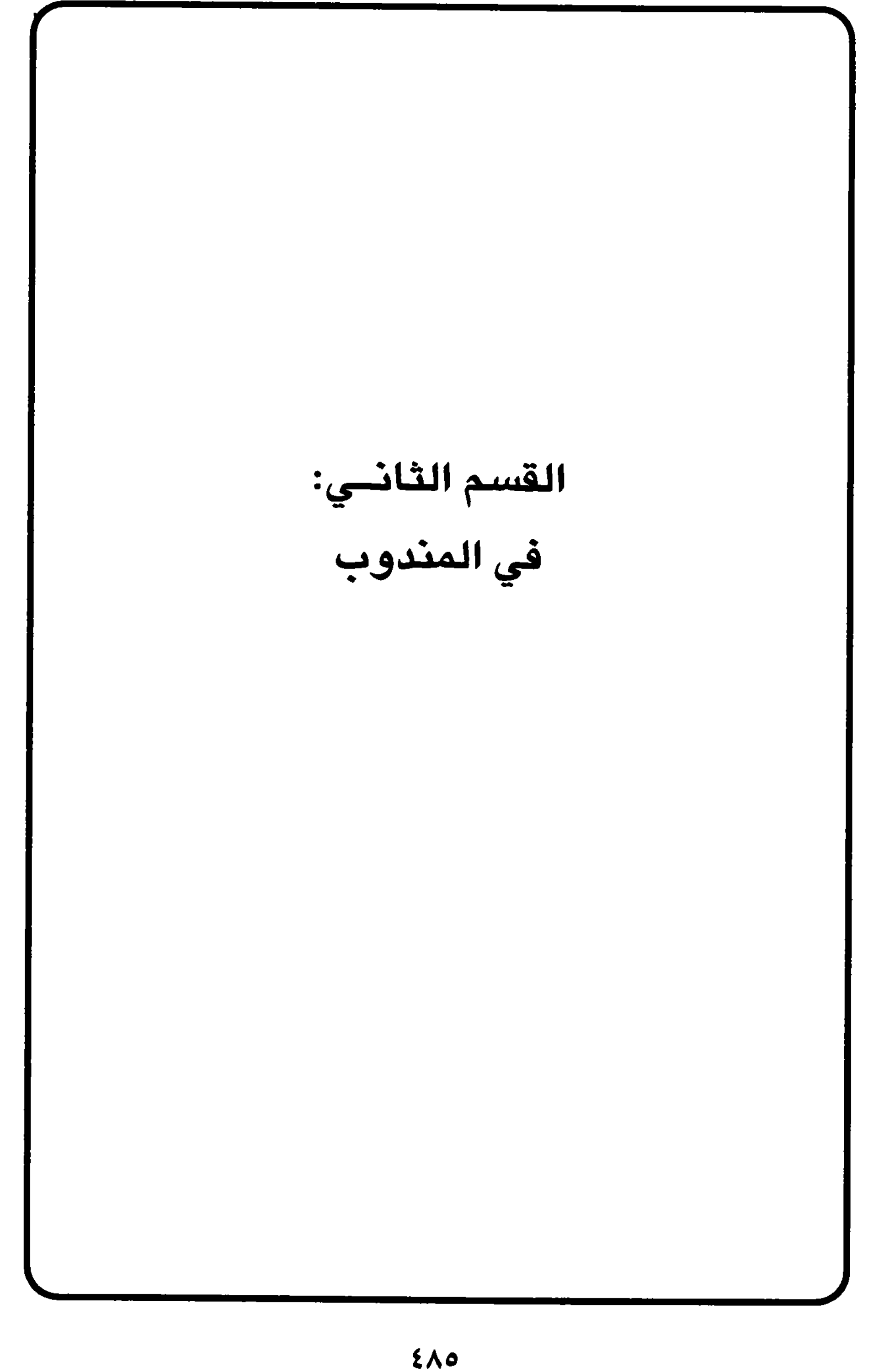
واختلف العلماء في الخطاب المتعلق بهذا الفعل هل هو موجه لكل المكلفين؟ أو هو موجه لطائفة غير معينة منهم؟ كذلك اختلفوا في أيهما أفضل؟ كذلك اختلفوا فيما إذا شرع المكلف في فرض الكفاية هل يتعين عليه الإتمام؟ ومتى يتحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني؟ سيأتي إن شاء الله

تعالى في باب الأمر بسط الكلام عن ذلك، وأحكام أخرى تتعلق بالواجب العيني والواجب الكفائي.

وإنما ذكرت ما سبق ذكره من التقسيم الرابع وهو تقسيم الواجب إلى واجب عيني وواجب كفائي؛ استكمالاً لتقسيمات الواجب؛ ليتصورها المطالع لهذا الكتاب والله من وراء القصد.

● ● ●





القسم الثاني:

في المندوب



قوله: (القسم الثاني: المندوب).

ش: **أقول**: لما انتهى من ذكر أقسام الحكم التكليفي حيث بين أنها خمسة «الواجب» و «المندوب» و «المباح» و «المكروه» و «الحرام» وأشار إلى وجه تلك القسمة، وفرغ من ذكر القسم الأول من تلك الأقسام وهو الواجب وما يتعلق به: شرع في القسم الثاني منها وهو: «المندوب».

وذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ المندوب بعد الواجب مباشرة؛ نظراً لاشتراكهما في طلب الفعل؛ حيث إن كلاً من الواجب والمندوب حكم تكليفي يطلب الإتيان بالفعل، وكلاً منهما يثاب على فعله، وإن اختلف هذا الثواب.

بخلاف ما سار عليه جمهور الأصوليين؛ حيث إنهم يذكرون الحرام بعد الواجب مباشرة ويذكرون المندوب قبل المكروه.

وعلتهم في ذلك: أن الواجب والحرام يشتركان في صيغة معينة والمندوب والمكروه يشتركان ــ أيضاً في صيغة معينة.

فالواجب والحرام يشتركان في الصيغة الجازمة التي تفيد طلب الفعل، أو ترك الفعل.

والمندوب والمكروه يشتركان في الصيغة غير الجازمة التي تفيد طلب الفعل أو ترك الفعل.

والمندوب أصله: «المندوب إليه» فحذف الجار والمجرور؛ تخفيفاً وتسهيلاً فصار «المندوب».

تعريف المندوب لغة

قوله: (والندب في اللغة: الدعاء إلى الفعل كما قال الشاعر):

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا)

ش: **أقول**: الدعاء في اللغة: الدعاء إلى فعل أمر ما، فيكون المندوب لغة هو: المدعو إلى فعله.

قال الجوهري في «الصحاح»: «ندبه لأمر فانتدب له أي: دعا له فأجاب».

وخصصه سيف الدين الآمدي في «الإحكام» بأن يكون ذلك الأمر المدعو إلى فعله مهماً فقال: «الندب في اللغة: الدعاء إلى أمر مهم».

ويمكن أن نحمل تعريف ابن قدامة للندب لغة على ذلك المعنى الذي ذكره الآمدي.

وبناء عليه: يكون تعريف الندب هو الدعاء إلى فعل أمر مهم، بدليل: أنه استشهد على ذلك بقول قريط بن أنيف العنبري:

لا يسألون أخاهم ـــ حين يندبهم   للنائبات ـــ على ما قال برهانا

وهذا البيت قاله هذا الشاعر ضمن قصيدة مشهورة حينما اعتدى ناس من شيبان على إبله فأخذوها، فطلب من قومه أن يعينوه على استرجاع إبله ممن أخذها، فلم يفعلوا ذلك، فاستنجد ببني مازن من تميم، فأنجدوه: بأن أغاروا على شيبان وأخذوا منهم مائة بعير فدفعوها لقريط هذا، فقال قصيدة يمدح فيها بني مازن ويلوم فيها قومه بني العنبر؛ لأنهم خذلوه، ومن تلك القصيدة:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي   بنوا اللقيطة من ذهل بن شيبان

إذاً لقام بنصري معشر خشن عند الحفيظة ان ذو لوثة لانا
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا

ومما يفهم من هذه الحادثة والقصيدة أن الشاعر استعمل الندب في الدعاء لفعل أمر مهم حيث إن قريط دعا بني مازن من تميم لنجدته في أخذ إبله ممن سرقوها وهذا أمر مهم جداً حيث يترتب عليه مشقة وكلفة.

فبان من ذلك أن استشهاده بهذا البيت من الشعر إشارة إلى أنه يقصد بأن المندوب هو الدعاء لفعل أمر مهم.

ومعنى البيت إجمالاً: أن بني مازن من تميم من أشجع الناس، وأكثرهم مروءة، وأسرعهم نجدة للمظلوم بدليل: أنهم إذا دعوا لنجدة إنسان وحرب عدوه أسرعوا إلى ذلك غير سائلين من دعاهم لها ولا باحثين عن سببها؛ لأن الجبان ومن لا مروءة له ومن ليس عنده نجدة للمظلومين ربما تعلل بالأسئلة عن سبب هذه الحرب وعن غير ذلك، قصده من ذلك إذهاب الفرصة على المستنجد.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة السبع «في النائبات» والصحيح «للنائبات» كما أثبتناه من نفس القصيدة، وهو الموافق للمعنى.

* * *

تعريف المندوب اصطلاحاً

قوله: (وحده في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل، وقيل: هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه).

ش: **أقول:** لما عرف المندوب لغة: شرع في تعريفه في اصطلاح أهل الشرع فذكر تعريفين له، إليك بيانهما:

● **التعريف الأول: المندوب هو: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل:**

هذا التعريف للمندوب هو ما صح عند الغزالي في «المستصفى» بعد ما أبطل تعريفين قبله وهو المختار لابن قدامة ـ هنا ـ وهو عندي أصح التعريفات؛ لعدم وجود الاعتراضات الصحيحة عليه وإليك بيانه:

قوله: «مأمور» جنس يتناول المندوب والواجب؛ حيث إن كلاً منهما مأمور بفعله.

وخرج بذلك الحرام والمكروه؛ حيث إنه منهي عنهما، وكذلك خرج المباح؛ لأنه ليس بمأمور ولا منهي عنه.

قوله: «لا يلحق بتركه ذم» قيد أخرج الواجب المضيق؛ حيث إن تارك الواجب المضيق يلحقه الذم.

ويدخل في ذلك: الواجب الموسع، والواجب المخير، والواجب الكفائي؛ حيث إن الواجب الموسع لا يلحق تاركه ذم إذا عزم على فعله في آخر وقته، كذلك الواجب المخير لا يلحق تاركه ذم إذا ترك خصلة من خصال كفارة اليمين ـ مثلاً ـ وعزم على فعل خصلة أخرى، كذلك الواجب الكفائي لا يلحق تاركه ذم إذا قام به مكلف آخر.

قوله: «من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل» أتى بهذه العبارة لإخراج الواجبات الثلاثة: «الواجب الموسَّع» و «الواجب المخيَّر» و «الواجب الكفائي»؛ لأن كلاً منها مأمورات لا يلحق تاركها ذم لكن إلى بدل ـ كما سبق بيانه ـ أما المندوب فيجوز تركه بلا بدل أي يجوز تركه مطلقاً.

● **التعريف الثاني: المندوب هو: ما في فعله ثواب، ولا عقاب في تركه:**

بيـانـه:

قوله: «ما في فعله ثواب» «ما» هنا موصولة بمعنى الذي. وهذا قيد أول دخل فيه الواجب والمندوب؛ حيث إن كلاً منهما يثاب على فعله.

وخرج بهذه العبارة: المباح والمكروه والحرام؛ حيث إن فاعل المباح لا يثاب ولا يعاقب.

وتارك المكروه والحرام يثاب على هذا الترك.

قوله: «ولا عقاب في تركه» قيد أخرج الواجب؛ حيث إن تارك الواجب يعاقب.

الاعتراض على هذا التعريف:

اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع: بيانه:

إن قوله: «ولا عقاب في تركه» يدخل فيه الواجب الموسع والواجب المخير والواجب الكفائي؛ حيث إن التارك للواجبات الثلاثة يعاقب إذا كان تركاً مطلقاً أي: بدون بدل، أما إذا كان تركاً ببدل ــ كما سبق ــ فلا يعاقب على هذا الترك. فلذلك دخلت. فكان لزاماً على من ذكر هذا التعريف أن يضيف قيد «مطلقاً» أو قيد: «من غير بدل» حتى تخرج الواجبات الثلاثة، كما هو الحال في التعريف الأول، أو كما قال الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» ــ في تعريف المندوب: «ما أثيب فاعله ولو كان قولاً أو عمل قلب ولم يعاقب تاركه مطلقاً» أو كما قال الآمدي في «الإحكام» في تعريفه: «هو المطلوب فعله من غير ذم على تركه مطلقاً».

أجيب عن هذا الاعتراض: بأن الذاكر لهذا التعريف لم يذكر كلمة «مطلقاً» كما فعل في تعريف الواجب ــ هناك ــ ؛ لأن الترك هنا عام حيث إنه نكرة في سياق النفي وهذه الصيغة تفيد العموم ــ كما سيأتي في باب العموم إن شاء الله ــ فالترك شامل لكل ترك سواء أكان تركاً لجميع الوقت كما في الواجب الموسع، أو تركاً لجميع الخصال كما في الواجب المخير، أو تركاً من جميع المكلفين كما في الواجب الكفائي. وعلى هذا يكون قوله: «ولا عقاب في تركه» الترك مطلقاً، ويفهم منه الترك ببدل، ومنعاً لهذا الاحتمال لا بد من إضافة لفظ «مطلقاً» إلى التعريف ليكون التعريف الثاني هو: «ما في فعله ثواب ولا عقاب مطلقاً» فهنا قيدنا الترك بأنه مطلق، أي من غير اشتراط بدل فهذا هو المندوب. وهو المطلوب.

● **فوائد:**

الفائدة الأولى: أسماء المندوب، وهل هي مترادفة؟

المندوب يسمى نفلاً؛ حيث إنه طاعة غير واجبة، وأن للإنسان أن يفعله من غير حتم. وسمي النفل بالمندوب؛ نظراً لدعاء الشرع إليه.

ويسمى تطوعاً؛ حيث إن المكلف انقاد لله تعالى فيه مع أنه قربه من غير حتم.

ويسمى مرغباً فيه؛ لأن الله عز وجل رغب بالحصول على الثواب لمن فعله.

ويسمى إحساناً إذا كان نفعاً موصلاً إلى الغير مع القصد إلى نفعه.

ويسمى مستحباً؛ لأن الله أحب أن يفعل.

ويسمى سنة، لأنه طاعة غير واجبة؛ حيث إنه يقاسم الواجب ألا ترى أنه يقال: «هذا الفعل واجب أو سنة».

هذه الأسماء كلها مترادفة عند الجمهور.

ولكن القاضي حسين ـ وهو من كبار الشافعية ـ فرق بين «السنة» و «المستحب» و «التطوع» فقال: السنة: ما واظب عليه النبي ﷺ. والمستحب: ما فعله مرة أو مرتين. والتطوع: ما ينشئه الإنسان باختياره، ولم يرو فيه نقل.

والمالكية تفرق بين «السنة» و «النافلة» فورد عنهم قولهم: «السنة: هي ما واظب النبي ﷺ على فعله مظهراً له، أما النافلة فهي ـ عندهم ـ أول رتبة من الفضيلة التي هي أنزل رتبة من السنة.

والحنفية تفرق بين «السنة» وبين كل من «النفل» و «التطوع» و «المستحب» فتعريف السنة عندهم: الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وهي تشمل عند جمع من متأخري الحنفية: ما سنه رسول الله ﷺ وما سنته الصحابة بعده مستدلين بدليلين:

الأول: ما أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» أن النبي ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجد).

الثاني: أن السلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

قلت: هذا يخالف ما ذهب إليه الجمهور ومنهم أكثر الحنفية من أن السنة هي سنة رسول الله ـ فقط ـ ولا تنصرف إلى غيرها إلاَّ بقرينة؛ لأن الكلام في السنة المطلقة دون المقيدة.

ويعرف الحنفية النفل والمستحب والتطوع بعدة تعريفات منها: «ما فعله خير من تركه في الشرع» ومنها: «هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً».

الفائدة الثانية: صيغ المندوب وأساليبه:

كما أن للواجب صيغاً مختلفة، كذلك للمندوب صيغ مختلفة تدل عليه وهي:

الصيغة الأولى: الأمر إذا وجدت قرينة تصرفه من الوجوب إلى الندب؛ حيث إن الأمر إذا أطلق دل عند الجمهور على الوجوب، ولا يدل على غير ذلك من ندب أو إباحة إلاَّ بقرينة صارفة عن ذلك، من أمثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فإن ظاهر الأمر ـ هنا ـ أنه للوجوب؛ لورود صيغة الأمر وهي: «فاكتبوه» إلاَّ أن هذا الأمر قد صرف من الوجوب إلى الندب بالقرينة الدالة على ذلك وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] القرينة التي صرفت الأمر من الوجوب إلى الندب هي إقرار النبي ﷺ للصحابة حيث إن هذه الآية لما نزلت لم يلزم الصحابة مكاتبة من فيه خير من العبيد. وهناك قرينة أخرى، وهي دلالة القواعد العامة للملكية على أن المالك حر في تصرفه في ملكه، فلذلك حمل الأمر على الندب دون الوجوب.

الصيغة الثانية: تصريحه ﷺ بذلك مثل قوله: «سننت» مثاله ما ورد عنه أنه قال في قيام رمضان: «وسننت لكم قيامه».

الصيغة الثالثة: تصريحه ﷺ بالأفضلية، مثاله: ما رد عنه ﷺ أنه قال ـ في غسل الجمعة ـ : «ومن اغتسل فالغسل أفضل».

الصيغة الرابعة: العبارة التي تدل على الترغيب، مثاله: أن النبي ﷺ قال ـ لبريرة حينما اعتقت وفارقت زوجها مغيثاً وكان رقيقاً ـ : «لو راجعتيه».

الفائدة الثالثة: أقسام المندوب ومراتبه من حيث عظم الأجر وقلته:

إن المندوب ينقسم إلى ثلاثة أقسام عند بعض العلماء:

الأول: السنة وهو ما يعظم أجره.

الثاني: الفضيلة: وهو له من الأجر أقل من سابقه.

الثالث: نافلة وهو أقل القسمين في الأجر.

* * *

المندوب هل هو مأمور به أو لا؟

قوله: (والمندوب مأمور، وأنكر قوم كونه مأموراً).

ش: **أقول:** لما فرغ من تعريف المندوب لغةً واصطلاحاً: شرع في مسألة تعتبر من مهمات مسائل الأصول وهي: المندوب هل هو مأمور به، أو ليس بمأمور به؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

لكن قبل أن نذكر هذين المذهبين لا بدَّ أن نبين أنه لا خلاف ولا نزاع في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر: «افعل» وتستعمل فيه.

ولكن الخلاف في هل يسمَّى المندوب مأموراً به حقيقة، أو يسمى مأموراً به مجازاً؟ اختلف في ذلك على مذهبين كما قلت ـ سابقاً ـ :

المذهب الأول: أن المندوب مأمور به حقيقة.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» وأبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وهو مذهب الإمام أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما، وهو مذهب فخر الإسلام البزدوي والمحققين من الحنفية، وهو وجه عند المالكية.

المذهب الثاني: أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وإنما يعتبر مأموراً به عن طريق المجاز.

ذهب إلى ذلك الإمام الرازي في «المحصول»، وأبو الحسن الكرخي، والجصاص في «الفصول»، وعبد الرحمن الحلواني، وأبو حامد الإسفرايني، وأبو بكر الشاشي، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، ونقل عن معظم الشافعية، وهو وجه ــ أيضاً ــ عند المالكية.

وذكر المذهبين إمام الحرمين في «البرهان».

تنبيه: ذكر الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» أن مذهب أبي الخطاب ــ في هذه المسألة ــ هو المذهب الثاني، وهو أن المندوب ليس بمأمور به حقيقة، وإنما هو مأمور به مجازاً.

وهذا وهم؛ لأن مذهبه كمذهب شيخه أبي يعلى في هذه المسألة وهو: أن المندوب مأمور به حقيقة، ذكر ذلك في كتابه «التمهيد».

تنبيه آخر: ذكر الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» أن الحلواني يذهب إلى المذهب الثاني.

وهذا غلط؛ حيث إن القائل بذلك المذهب هو: «ابن الحلواني» كما نص على ذلك ابن تيمية في «المسودة» وابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية».

وفرق بين الحلواني، وابن الحلواني.

فالحلواني هو: محمد بن علي بن محمد بن عثمان أبو الفتح الفقيه الزاهد، كان من فقهاء الحنابلة ببغداد، كان مشهوراً بالورع والدين وكثرة العبادة من مصنفاته: «كفاية المبتدي» في الفقه، و «مختصر العبادات» كانت ولادته عام (٤٣٩هـ) ووفاته عام (٥٠٥هـ).

أما ابن الحلواني فهو ابنه: عبد الرحمن بن محمد بن علي، أبو محمد، برع في الفقه والأصول، وصنف فيهما، من مصنفاته: «التبصرة» في الفقه، و «الهداية» في أصول الفقه، كانت ولادته عام (٤٩٠هـ) ووفاته عام (٥٤٦هـ).

تنبيه ثالث: جاء في «شرح الكوكب المنير» أن الحنفية قالوا بالمذهب الثاني وهو أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وهذا فيه تساهل في العزو؛ لأن المحققين من الحنفية ذهبوا إلى ما ذهب إليه الجمهور وهو المذهب الأول وهو أن المندوب مأمور به حقيقة. أما الكرخي والجصاص فذهبا إلى المذهب الثاني وهو أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (قالوا: لأن الله سبحانه قال: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» والمندوب لا يحذر فيه ذلك، ولأن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» وقد ندبهم إلى السواك علم أن الأمر لا يتناول المندوب، ولأن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه وفي الندب تخيير، ولم يسم تاركه عاصياً).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن المندوب غير مأمور به حقيقة ـ بأدلة من أهمها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٦٣﴾ [النور: ٦٣].

وجه الاستدلال: أن الله ــ تعالى ــ في هذه الآية حذرنا من مخالفة أمره أو أمر رسوله، وتوعد من يخالف ذلك الأمر بالعقاب وهو: الفتنة والعذاب، فلو كان المندوب مأموراً به لحذرنا الله سبحانه من مخالفته، وتوعد على مخالفته بالفتنة والعذاب الأليم، ولكن لم يحذرنا الله سبحانه من مخالفة المندوب؛ حيث إنه ــ كما سبق ــ يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. فينتج: أن المندوب ليس مأموراً به حقيقة، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي والإمام مالك عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

وجه الاستدلال: أن كلمة «لولا» تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره، فكلمة «لولا» تفيد ــ هنا ــ انتفاء الأمر لوجود المشقة.

بناء عليه: فإن الحديث يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، ومعلوم أن السواك مندوب إليه بإجماع العلماء، فلو كان المندوب مأموراً به: لكان الأمر قائماً عند كل صلاة، فلما انتفى الأمر ــ أي: لم يوجد الأمر ــ : علمنا أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

أو تقول ــ في وجه الاستدلال ــ بعبارة أخرى: لو كان المندوب مأموراً به: لكان السواك مأموراً به، ولكن السواك لم يؤمر به؛ حيث أخبر الصادق المصدوق أنه لم يأمر به من أجل المشقة التي ستلحق الأمة لو أمر به، والمشقة لا تلحق إلاَّ فيما يجب فعله، فثبت: أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

تنبيه: ذكر ابن بدران في «المدخل» له: أن هذا الحديث دليل للقائلين بأن المندوب مأمور به فقال ما نصه: «والمندوب مأمور به؛ لقوله ﷺ: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك».

وهذا كما هو واضح خطأ؛ فالحديث دليل للقائلين بأن المندوب غير مأمور به، وقد اتضح لك وجه الاستدلال منه على ذلك.

ولعل هناك كلمة قد سقطت من النساخ والطابعين لكتاب «المدخل» وهي: «غير» فيكون الكلام هكذا: «والمندوب غير مأمور به لقوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي. . .».

الدليل الثالث: أنه يفهم من صيغة الأمر أنها تقتضي إيقاع الفعل اقتضاءً جازماً لا تخيير معه حيث إن تاركه يعاقب. . بخلاف المندوب فإنه فيه نوع تخيير وهو: إن شاء المكلف فعل المندوب إليه وله ثواب على ذلك، وإن شاء ترك ولا عقاب عليه، ولو كان المندوب مأموراً به لما وقع التخيير فيه.

وبذلك ثبت: أن المندوب ليس مأموراً به، لثبوت التخيير فيه.

الدليل الرابع: لو كان المندوب مأموراً به لسمِّي تاركه عاصياً، ولجاز أن يقال لمن ترك قيام الليل، وصيام التطوع، وصلاة النفل، وصدقات التطوع، وإماطة الأذى عن الطريق: «عصيت أمر الله وخالفت أمره» كما يقال في الواجب، ولما لم يجز أن يوصف تارك المندوب بالعصيان والمخالفة: دل على أن المندوب غير مأمور به مثل المباح لا يوصف تاركه أو فاعله بالعصيان.

ومعروف أن المعصية هي: مخالفة الأمر؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴿٩٣﴾﴾ [طه: ٩٣]، وقوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦].

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر، قال الله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى»، وقال تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾، ومن ذلك ما هو مندوب. ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء: أن الأمر ينقسم إلى: أمر إيجاب وأمر استحباب، ولأن فعله طاعة وليس ذلك لكونه مراداً؛ إذ الأمر يفارق الإرادة، ولا لكونه موجوداً؛ فإنه موجود في غير الطاعات، ولا لكونه مثاباً؛ فإن الممتثل يكون مطيعاً وإن لم يثب، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن المندوب مأمور به حقيقة ــ بأدلة من أهمها:

الدليل الأول: أنه معروف أن حقيقة الأمر ــ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ــ : استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

والاستدعاء هو الطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب، وعلى ذلك فإن المندوب يدخل في حقيقة الأمر كما دخل الواجب؛ لاشتراكهما في شيء واحد وهو: أن كلاً منهما مستدعى ومطلوب. بيان ذلك:

أن المندوب مستدعى فعله ومطلوب كالواجب لكن الواجب مطلوب مع ذم تاركه ــ كما سبق بيانه ــ والمندوب مطلوب مع عدم ذم تاركه ــ كما سبق أيضاً ــ والطلب والاستدعاء أمر من الشارع، فينتج: أن المندوب والواجب مأمور بهما حقيقة بقطع النظر عن أن يكون يذم تاركه أو لا يذم، فاشترك المندوب والواجب بذلك، فيكون المندوب مأموراً به حقيقة كالواجب ولا فرق.

فكما أن «الإنسان» و «الفرس» يصدق عليهما اسم واحد وهو:

«الحيوان» حيث إن الأول حيوان ناطق، والآخر حيوان غير ناطق، كذلك المندوب والواجب يصدق عليهما اسم واحد وهو أن كلاً منهما مأمور به إلاَّ أن الأمر بالمندوب أمر غير جازم، والأمر بالواجب أمر جازم.

الدليل الثاني: أن الله سبحانه وتعالى أطلق الأمر على المندوب في الكتاب، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون المندوب مأموراً به حقيقة.

من ذلك قوله تعالى: ﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠].

فهنا أمر الله سبحانه بأشياء منها ما هو واجب ومنها ما هو مندوب. وهذا يدل على أن الأمر يطلق على المندوب كما يطلق على الواجب سواء بسواء فهذا يفيد بأن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب.

فمعنى أمره بالعدل: أن يكون عباده في الدين على حالة متوسطة ليست بمائلة إلى جانب الإفراط ــ وهو الغلو المذموم في الدين ــ ولا إلى جانب التفريط وهو: الإخلال بشيء مما هو من الدين وهذا الأمر للوجوب. وهذا معنى من معانيه التي قيلت فيه.

وأما الأمر بالإحسان فهو إرشاد إلى أن التفضل بما لم يجب كصدقة التطوع، ومن الإحسان فعل ما يثاب عليه العبد مما لم يوجبه الله عليه في العبادات وغيرها.

وأما الأمر بإعطاء ذي القربى فهو أيضاً مندوب إليه من باب عطف المندوب على الواجب كما قال بعض المفسرين.

وفي الآية إرشاد إلى صلة الأقارب وترغيب في التصدق عليهم، وإنما خص الله عز وجل ذوي القربى ــ في هذه الآية ــ؛ لأن حقهم آكد.

قال ابن كثير في تفسيره: إن الله قد أمر بالخلق الحسن بقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠]، قال سعيد بن قتادة: ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويستحسنونه إلاَّ أمر الله به، وليس من خلق سيِّيء كانوا يتعايرون به بينهم إلاَّ نهى الله عنه.

فالخلق الحسن وهو مندوب إليه قد أمر الله به، فيكون المندوب مأمور به حقيقة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [لقمان: ١٧].

فهنا أمر الله عز وجل بالمعروف، والمعروف عام لدخول «أل» الاستغراقية عليه، فهو يضم الطاعات الواجبة والطاعات المندوبة، وهذا يدل على أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة كما يطلق على الواجب. والأمثلة كثيرة.

الدليل الثالث: أنه قد شاع وذاع على ألسنة الفقهاء وأهل اللغة أن الأمر ينقسم إلى قسمين: «أمر إيجاب» و «أمر ندب واستحباب» وحيث إن مورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة فإنه يثبت: أن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب.

الدليل الرابع: أن فعل المندوب طاعة بالاتفاق فوجب أن يكون مأموراً به حقيقة كالواجب. بيان ذلك:

أن فعل المندوب يسمَّى طاعة.

وليس سبب تسمية المندوب طاعة: كونه مراداً لله تعالى؛ لأنه لو كان تسمية المندوب بالطاعة بسببِ كونه مراداً: لكان كل مراد الوقوع طاعة، وليس كذلك؛ لأن الأمر عندنا يفارق الإرادة؛ حيث إن الله يريد المباح وما يقع من المحظورات، وليس ذلك مأموراً به بالإجماع.

وليس سبب تسمية فعل المندوب بالطاعة: كونه موجوداً أو حادثاً، أو لذاته أو صفة بنفسه؛ لأنه يجري ذلك في المباحات، فالمندوب غير موجود في غير الطاعات.

وليس سبب تسمية فعل المندوب بالطاعة: كون فاعله مثاباً فإنه لا يخرج عن كونه طاعة وإن لم يثب عليه؛ بمعنى أن المأمور وإن لم يثب ولم يعاقب إذا امتثل: كان مطيعاً، وإنما الثواب بسبب الترغيب في الطاعة.

وليس سبب تسمية المندوب بالطاعة: كونه موعوداً بالثواب عليه؛ لأنه لو ورد فيه وعد لتحقق، حيث يستحيل الخلف في خبر الشارع، والثواب غير لازم له بالإجماع.

والأصل عدم ما سوى هذه التقديرات الأربعة، فتعين أن يكون فعل المندوب طاعة لما فيه من امتثال الأمر؛ حيث إن امتثال الأمر يسمَّى طاعة، ولهذا يقال: «فلان مطاع الأمر».

وإذا ثبت أن المندوب طاعة: كان مأموراً به حقيقة كالواجب.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن المندوب طاعة، وكل ما هو طاعة فهو مأمور به، فالمندوب مأمور به.

أما المقدمة الصغرى ــ وهي أن المندوب طاعة ــ فدليلها الإجماع؛ حيث أجمع العلماء على أن المندوب طاعة.

أما المقدمة الكبرى ــ وهي: كل ما هو طاعة فهو مأمور به ــ فدليلها: أن الطاعة تقابل المعصية، والمعصية مخالفة الأمر، فالطاعة: امتثال الأمر.

أما النتيجة ــ من جمع المقدمة الصغرى والكبرى ــ فهي أن المندوب مأمور به حقيقة وهو المطلوب.

اعترض عليه بأن قيل: إن كون المندوب طاعة لا يدل في الأصح على أنه مأمور به؛ لأن الطاعة ليست من خصائص الأمر.

أجيب عن ذلك بأن الطاعة والمعصية مقرونتان بالأمر من حيث الامتثال والمخالفة فيكونان من خصائصه، وهناك نصوص قد أيدت ذلك:

منها قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ۝٩٣﴾ [طه: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ۝٥٠﴾ [النحل: ٥٠].

ومنها قول حصين بن منذر ليزيد بن المهلب ـ شعراً ـ:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً
فما أنا بالباكي عليك صبابة وما أنا بالداعي لترجع سالماً

ومنها قولهم: «فلان مطاع الأمر ومعصي الأمر»، وقولهم: «أمر فأطيع، وأمر فعصي».

فلما ثبت أن المندوب طاعة: علم أنه مأمور به.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الأمر ليس فيه تخيير» ممنوع، وإن سلَّمنا: فالمندوب كذلك؛ لأن التخيير عبارة عن التسوية فإذا ترجح جهة الفعل: ارتفعت التسوية والتخيير. ولم يسمَّ تاركه عاصياً؛ لأنه اسم ذم، وقد أسقط الله تعالى الذم عنه، لكن يسمَّى مخالفاً وغير ممتثل، ويسمَّى فاعله موافقاً ومطيعاً، أما قوله ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» أي: أمرتهم أمر جزم وإيجاب، وأما قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» فيدل على أن الأمر يقتضي الوجوب ونحن نقول به، لكن يجوز صرفه إلى المندوب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً؛ لما ذكرناه في دليلنا. والله أعلم).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب

الثاني بأجوبة، ولكن تلك الأجوبة التي ذكرها ابن قدامة لم يرتبها حسب ما ذكره من أدلتهم، بل قدم وأخر، وسأرتب الأجوبة حسب ما سبق ذكره هناك فأقول:

أما قولهم ــ في الدليل الأول ــ «إن قوله تعالى: ــ فليحذر الذين يخالفون عن أمره، يدل على أن الله توعد من يخالف ذلك الأمر بالعقاب، ولو كان المندوب مأموراً به لتوعدنا من مخالفته ولكن لم يتوعدنا من مخالفته وهذا يدل أنه ليس بمأمور به»: فإنه يجاب عنه بـ : أنا نسلم لكم أن الأمر هنا يقتضي الوجوب، حيث إن الله توعد من يخالف أمره أو أمر رسوله بالفتنة والعذاب الأليم، وهذا هو أحد تعريفات الواجب السابقة ونصه: «ما توعد بالعقاب على تركه».

ولكن يجوز صرف هذا الأمر من الوجوب إلى الندب بصارف وهو: «الدليل» فإذا صرف الأمر من كونه يقتضي الوجوب إلى كونه يقتضي الندب لا يخرجه ذلك عن تسميته أمراً. فثبت: أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة كالواجب بدليل اشتراكهما في التسمية؛ حيث إن كلاً منهما يسمَّى مأموراً به، كما قلنا في أدلتنا السابقة ولا سيما الدليل الأول، والثاني، والثالث، فتدبَّر.

أما قولهم ــ في الدليل الثاني ــ «إن قوله ﷺ: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك. يدل على نفي الأمر عن السواك مع أنه مندوب إليه بالاتفاق ولما انتفى الأمر عنه: علمنا أن المندوب غير مأمور به حقيقة»: فإنه يجاب عنه بـ : أن المنفي ــ هنا ــ هو الأمر الجازم الذي يقتضي الوجوب، ويكون تقدير الكلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أمر إيجاب وإلزام» بدليل: أنه امتنع منه لأجل المشقة، والمشقة إنما تلحق فيما يلزم من فعله.

وإذا ثبت أن المنفي هو الأمر الجازم: ثبت أن الأمر غير الجازم لم ينفه

الرسول ﷺ وهو الدال على المندوب. فنتج من ذلك: أن المندوب مأمور به حقيقة بقطع النظر عن كونه جازماً أو غير جازم.

أما قولهم ــ في الدليل الثالث ــ: «إن الأمر يقتضي الفعل اقتضاء جازماً لا تخيير معه وفي الندب تخيير، ولو كان المندوب مأموراً به لما وقع التخيير فيه»: فإنه يجاب عنه بجوابين.

الجواب الأول: لا نسلم أن الأمر ليس فيه تخيير، بل يقع فيه تخيير بدليل «الواجب المخير»؛ حيث خير المكلف بين خصال كفارة اليمين ــ مثلاً ــ و «الواجب الموسع» حيث خير المكلف بين أن يوقع الفعل في أول الوقت أو وسطه، أو آخره بالشرط الذي قلناه سابقاً.

الجواب الثاني: سلمنا لكم قولكم: «إن الأمر لا تخيير فيه» والمندوب كذلك لا تخيير فيه؛ حيث إن فعل المندوب أرجح من تركه. أما التخيير: فهو عبارة عن كون فعل الشيء وتركه سواء لا يرجح أحدهما على الآخر كالفعل والترك بالنسبة للمباح.

وبذلك ثبت: أن المندوب لا تخيير فيه مما يجعل المندوب يشارك الواجب في عدم التخيير، وبالتالي فإنه يشاركه في كونه مأموراً به، فيثبت: أن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب.

أما قولهم ــ في الدليل الرابع ــ: «لو كان المندوب مأموراً به لسمي تاركه عاصياً كتارك الواجب، ولكن تارك المندوب لا يعصي، فثبت أن المندوب غير مأمور به حقيقة»: فإنه يجاب عنه بـ :

أن تارك المندوب لم يسم عاصياً بسبب أن «العصيان» اسم ذم مختص بمخالفة أمر الإيجاب، فلو سمِّي تارك المندوب عاصياً لالتبس مع الواجب لذلك أسقط الله عز وجل الذم عن تارك المندوب.

فإن قيل: إن تارك المندوب والسنن يسمى مخالفاً لأمر الله وعاصياً له.

قلت: لا يقال: إن تارك المندوب والسنن قد خالف مطلقاً، ولا يقال: إنه قد عصى مطلقاً، بل يقال: خالف أمر الله تعالى المستحب، وسنته المندوب إليها، مما يؤيد ذلك ما روي عن الإمام أحمد أنه قال ـ فيمن ترك الوتر ـ : «هو رجل سوء» فهنا قد ذم تارك الوتر مع أنه يقول: «إن الوتر سنة، وليس بواجب».

ولا يقال: «قد عصى على الإطلاق، ولا يقال: قد خالف على الإطلاق»؛ لأنه يلتبس ذلك بالواجب. أما إذا فعل المكلف المندوب فإنه يسمى موافقاً ومطيعاً بالاتفاق.

أو يقال ـ في الجواب عن ذلك الدليل ـ بعبارة أخرى: ماذا تقصدون بقولكم: «لو كان المندوب مأموراً به لسمي تاركه عاصياً» فإن قصدتم: أن المأمور به مطلقاً يعصي تاركه: فهذا ممنوع؛ لأنه يدخل في ذلك المندوب، والمندوب لا يعصي تاركه.

وإن قصدتم أن المأمور به بالأمر الجازم يعصي تاركه: فهذا مسلَّم وهو الواجب، فيكون المندوب ليس مأموراً به جزماً فلا يعصي تاركه.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من أجوبة عما ذكره من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

الراجح: بعدما سردنا أدلة المذهبين لا بد من ترجيح أحدهما فنقول: الراجح هو المذهب الأول وهو: أن المندوب مأمور به على الحقيقة؛ لأمور:

الأول: قوة أدلته، وضعف أدلة أصحاب المذهب الثاني كما رأيت من الأجوبة.

الثاني: أن الكلام ـ هنا ـ في الأمر «أ، م، ر» لا في صيغة إفعل، والأمر محمول على الواجب والمندوب حقيقة، وافعل مختصة بالوجوب، فالندب مأمور به حقيقة، ولا يدخل فيه صيغة «افعل» حقيقة وإلاَّ لتناقض كلامهم، وهذه هي طريقة الآمدي في «الإحكام» وابن السبكي في «رفع الحاجب» وغيرهما.

والذي جعل أصحاب المذهب الثاني يقولون إن المندوب غير مأمور به حقيقة هو: أنهم لم يفرقوا بين الأمر وصيغة «افعل»، ومعروف أن «إفعل» عندهم مختصة بالوجوب.

الثالث: أن إطلاق الأمر على المندوب حقيقة قد شاع في النصوص الشرعية وعلى ألسنة أهل اللغة والفقهاء، والأصل في الإطلاق الحقيقة:

من ذلك ما سبق أن ذكرنا من قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧].

ومن ذلك ما أخرجه البخاري عن أم عطية رضي الله عنها أنها قالت: «أمرنا النبـي ﷺ: أن نخرج في العيدين العواتق» ومعروف أنه ليس إخراجهن واجباً.

ومن ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبـي ﷺ أمر بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصرة المظلوم، وإجابة الداعي، وإفشاء السلام، فإن من هذه الأمور ما هو مندوب إليه كما هو واضح. مما يدل على أن الأمر قد استعمل في المندوب، والأصل في الاستعمال الحقيقة. فثبت أن المندوب مأمور به حقيقة.

* * *

هل لهذا الخلاف أثر؟

قد علمت أن الأصوليين اختلفوا في هذه المسألة على مذهبين: الأول: أن المندوب مأمور به حقيقة وهو ما رجحناه، الثاني أن المندوب غير مأمور به حقيقة. فهل لهذا الخلاف ثمرة؟

اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: أن هذا الخلاف معنوي له ثمره، وهو الصواب؛ حيث يتبين أثره في تعيين المجمل من الكلام وعدم تعيينه فمثلاً إذا قال الرسول ﷺ: «أمرتكم بكذا» أو قال الراوي: «أمر النبي بكذا» أو قال: «أمرنا بكذا» فعلى المذهب الأول وهو أن المندوب مأمور به حقيقة: كان الأمر الذي حكاه أو المحكي عنه متردداً بين الوجوب والندب فيلزم من ذلك أن يكون مجملاً؛ لأن كلاً من المندوب والواجب مأمور به حقيقة فلزم أن يحمل ذلك الأمر عليهما معاً حتى يأتي دليل يعين أحدهما.

وعلى المذهب الثاني وهو: أن المندوب غير مأمور به حقيقة: كان ظاهر الأمر الذي حكاه أو المحكي عنه يختص بالوجوب ويتعين له؛ فيزول الإجمال؛ لأن الأمر يطلق على الواجب حقيقة ـ فقط ـ، أما المندوب فهو مأمور به مجازاً.

ويظهر أثر الخلاف ـ أيضاً ـ فيما إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب: فعلى المذهب الأول وهو أن المندوب مأمور به حقيقة: يحمل على الندب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل؛ لأن للفظ عند أصحاب المذهب الأول حقيقتين: إحداهما بالإطلاق والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند الإطلاق على أحدهما: حمل عند التقييد على الأخرى.

وعلى المذهب الثاني وهو: أن المندوب غير مأمور به حقيقة، بل

مجاز: لا يحمل على الندب إلاَّ بدليل؛ لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلاَّ بدليل؛ لجواز كون الأمر حينئذٍ للإباحة.

القول الثاني: أن الخلاف لفظي لا ثمرة له بدليل: أن المندوب عند الطرفين مطلوب بالاتفاق، وبقي الخلاف في إطلاق اسم الأمر على المندوب هل هو حقيقة أو مجازاً، وهو قول إمام الحرمين في «البرهان»، وهذا فيه نظر؛ لأن ما ذكره هؤلاء هو المتنازع فيه؛ حيث قررنا ـ فيما سبق ـ أن الندب تتعلق به صيغة الأمر «افعل»، وهي مستعملة فيه فيكون مطلوباً بالاتفاق، والكلام هنا في «أ، م، ر» وقلنا يطلق على المندوب أنه مأمور به لكن هذا المندوب مأمور به حقيقة أو هو مأمور به مجازاً هذا هو المتنازع فيه وهو ما أشار إليه أصحاب المذهب الثاني هنا.

* * *

المندوب من الأحكام التكليفية

إن كلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في الروضة مثل قوله ـ فيما سبق ـ «أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب..» وقوله ـ هنا ـ: «القسم الثاني المندوب» وقوله ـ فيما سيأتي في تعريف التكليف ـ: «هو الخطاب بأمر أو نهي» يدل دلالة واضحة على أن مذهبه: أن المندوب من الأحكام التكليفية، وهو اختيار الأستاذ أبـي إسحاق الإسفراييني، والقاضي أبـي بكر الباقلاني، وابن عقيل، وابن قاضي الجبل، وهو المختار عندي للأدلة التالية:

الدليل الأول: أن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة، وفعل المندوب رغبة في الثواب فيه مشقة كفعل الواجب، وتركه فيه مشقة على المكلف لفوات الثواب الجزيل بفعله، وربما كان ذلك أشق عليه من الفعل.

الدليل الثاني: تخصيص الفعل بوعد الثواب يحث العاقل على الفعل، وهذا من الكلفة. فإن قيل: إن المندوب غير ملجأ لذلك الفعل بالإكراه الشرعي كفعل الواجب، والمشقة إنما تنشأ عن الإلجاء، والمختار لا مشقة فيه.

قلنا: هذا الاعتراض يناسب المعنى اللغوي للتكليف الذي هو: إلزام ما فيه مشقة، لكنا نعرف التكليف شرعاً بأنه ــ هنا ــ الخطاب بأمر أو نهي ــ كما سيأتي إن شاء الله من كلام ابن قدامة ــ .

الدليل الثالث: أن التكليف من الشارع هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة إلاَّ أن ذلك قد يكون بإلزام وذاك هو الإيجاب، وقد لا يكون بإلزام وذاك هو المندوب، فهما قد طلبهما الشارع ولم يخير في فعلهما أو تركهما، وهما في فعلهما مشقة إلاَّ أنهما يختلفان في الترك؛ حيث إن ترك الواجب يعاقب عليه، وترك المندوب لا يعاقب عليه.

وذهب فريق آخر من العلماء إلى أن المندوب ليس من الأحكام التكليفية، منهم: ابن حمدان، والكمال بن الهمام، والشوكاني، ونقله الآمدي عن الأكثرين.

وهؤلاء استدلوا على ما ذهبوا إليه بأدلة منها:

الدليل الأول: أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة، والمندوب كالمباح في التخيير بين الفعل والترك مع زيادة الثواب على الفعل، والمباح ليس من الأحكام التكليفية، فالمندوب أولى.

وأجيب عن ذلك: بأن قياسكم المندوب على المباح قياس مع الفارق، وبيان الفرق بينهما كما يلي:

الفرق الأول: أنا اتفقنا نحن وإياكم على أن المندوب مطلوب فعله، وليس مخيراً بين فعله وتركه حتى يكون مساوياً للمباح.

الفرق الثاني: أن المندوب إذا فعله المكلف أثيب على ذلك بخلاف المباح فإنه إذا فعله المكلف لا يثاب.

الفرق الثالث: أن العقل والشرع يمنعان من ترك المندوبات؛ استصلاحاً ونظراً، لا عزماً وجزماً، بخلاف المباحات فإن العقل والشرع لا يمنعان من تركها.

الدليل الثاني: أن المندوب في سعة من تركه، ولا تكليف في السعة.

أجيب عن ذلك بأنا لا نسلِّم ذلك؛ لأن كون الشارع قد جوز ترك المندوب، لا يعني ذلك أنه لم يكلف به، بل كلف به إلاَّ أن ذلك التكليف ليس بإلزام على فعله، وإلاَّ كان واجباً.

هل الخلاف لفظي؟

الخلاف في هذه المسألة لفظي لا أثر له يترتب عليه؛ لأن كلاً من القولين متفقان على أن المندوب مطلوب فعله إلاَّ أن أحد القولين أثبت التكليف للمندوب؛ لوجود المشقة والكلفة في امتثاله، والقول الآخر رفع عنه اسم التكليف لعدم الإلزام في طلبه.

وهذا الخلاف يرجع إلى الخلاف في تعريف التكليف:

فمن عرف التكليف بأنه الأمر بما فيه كلفة: قال إن المندوب من الأحكام التكليفية وهو القول الأول.

ومن عرف التكليف بأنه: إلزام ما فيه كلفة: قال إن المندوب ليس من

الأحكام التكليفية؛ حيث لا إلزام في طلب المندوب، وهو القول الثاني.

* * *

مسألة: هل يلزم المندوب بالشروع فيه؟

يعبر بعض الأصوليين عن هذه المسألة بقوله: «هل يمكن تحول المندوب إلى واجب؟»

ويعبر آخرون عنها بقوله «هل يؤثر الشروع في النفل؟» ويعبر فريق ثالث عنه بقوله: «لزوم النفل بالشروع فيه أو عدمه» ويعبر فريق رابع عنها بقوله: «هل يصير المندوب واجباً بالتلبس فيه». وكلها بمعنى واحد، فأقول: اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المـذهـب الأول: أن المنـدوب لا يلـزم بـالشـروع مطلقـاً: أن المكلف إذا شرع بمندوب فإنه يجوز له تركه متى ما شاء، فهو مخير بين قطعه وإتمامه، لكن يستحب له الإتمام لما فيه من الثواب، فإن أفسده: فلا إثم ولا قضاء عليه.

هذا في غير نفل الحج والعمرة حيث يجب فيهما الإتمام، أما غيرهما فلا يجب الإتمام كما قلنا، ذهب إلى ذلك الشافعية والحنابلة، وهو رواية عن الإمام أحمد استدل هؤلاء بما يلي:

الدليل الأول: ما أخرجه الترمذي والدارمي والإمام أحمد والحاكم عن أم هانىء رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر».

فهذا ظاهر في الدلالة على أن النفل والمندوب لا يلزم بالشروع فيه، فيجوز له قطع الصيام هنا بدون إثم ولا قضاء.

الدليل الثاني: ما أخرجه مسلم، وأبو داود والنسائي وابن ماجة: «أن النبـي ﷺ كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر».

وهو واضح في الدلالة على أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه.

الدليل الثالث: ما أخرجه مسلم أيضاً عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: يا عائشة هل عندكم شيء؟ فقلت يا رسول الله: ما عندنا شيء، قال: «فإني صائم» قالت: فخرج رسول الله ﷺ فأهديت لنا هدية وقد خبأت لك شيئاً قال: ما هو؟ قلت: حيس قال: هاتيه فجئت به فأكل، ثم قال: «كنت أصبحت صائماً» قال طلحة فحدثت مجاهداً بهذا الحديث فقال: ذلك بمنزلة الرجل يخرج الصدقة من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها.

وجه الاستدلال: أن الإتمام لو كان واجباً لفعله الرسول ﷺ، ولكنه قطعه ولم يتمه فدل ذلك على عدم لزوم الإتمام.

الدليل الرابع: ما أخرجه الإمام البخاري أن أبا الدرداء وأبا طلحة وأبا هريرة وابن عباس وحذيفة كانوا يفعلون ذلك. أي: كانوا يصومون تنفلاً، ثم يقطعون ذلك من غير نكير من بقية الصحابة فصار بمثابة الإجماع السكوتي على أن النفل لا يلزم بالشروع فيه، فلو أنكر عليهم بعض الصحابة في ذلك لبلغنا ونقل إلينا كما نقل إلينا غيره.

الدليل الخامس: ما أخرجه البيهقي وعبد الرزاق عن ابن عمر وابن عباس أنهما أصبحا صائمين، ثم أفطرا، وقال ابن عمر: لا بأس به، ما لم يكن نذراً، أو قضاء رمضان، وقال ابن عباس: إذا صام الرجل تطوعاً، ثم شاء أن يقطعه قطعه، وإذا دخل في صلاة تطوعاً ثم شاء أن يقطعها قطعها.

وهو واضح في الدلالة على أن المندوب لا يلزم بالشروع.

الدليل السادس: أن حكم النفل: التخيير فيه، فإذا شرع فيه فهو مخير فيما تبقى من النفل تحقيقاً لمعنى النفلية، وإذا وجب بالشروع فيه نقض أصل نيته.

الدليل السابع: النفل آخره من جنس أوله ولا فرق بينهما، فكما أنه مخير في الابتداء بين أن يشرع وبين أن لا يشرع؛ لكونه نفلاً: فكذلك يكون مخيراً في الانتهاء، وإذا ترك الإتمام فإنما ترك أداء النفل، وذلك لا يلزمه شيئاً.

المذهب الثاني: أن المندوب أو النفل يلزم بالشروع فيه أي: أن الشروع في النفل يؤثر فيه، فإذا شرع الإنسان في أداء المندوب يجب عليه المضي فيه، وهو ما ذهب إليه الحنفية والمالكية على تفصيل في ذلك.

فالحنفية ذهبوا إلى أن المكلف إذا شرع في أداء النفل فيجب عليه الإتمام فإن خرج منه لعذر: لزمه القضاء ولا إثم عليه، وإن خرج منه بغير عذر: لزمه القضاء وعليه الإثم. هذا في جميع المندوبات.

أما المالكية فقد ذهبوا إلى أنه يجب عليه الإتمام إذا شرع في المندوب، فإن خرج منه بغير عذر فعليه القضاء، وإن خرج بعذر فلا قضاء عليه. هذا في سبعة من المندوبات ـ فقط ـ .

أي: أن المالكية ذكروا: أن المندوبات التي يجب إتمامها سبعة هي: «الحج المندوب» و«العمرة المندوبة» وهما قد اتفق عليهما العلماء. و«طواف التطوع» و«الصلاة المندوبة» و«الصوم المندوب» و«الإئتمام، فمن صلى في جماعة امتنع أن يفارق الإمام» و«الإعتكاف، فمن نوى اعتكاف عشرة أيام وجب عليه إكمالها إذا شرع فيها».

أما ما عدا ذلك من المندوبات فيجوز الرجوع فيها، أي: يجوز له أن يقطعه إذا دخل فيه.

استدل هؤلاء على أن المكلف إذا شرع في المندوب أو النفل فإنه يجب عليه إتمامه ولا يجوز تركه بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾ ﴾ [محمد: ٣٣].

وجه الاستدلال: أن الآية تنهى عن إبطال الأعمال مطلقاً، وهذا يعم الأعمال الواجبة، والأعمال المندوبة، وفي عدم الإتمام إبطال للمؤدَّى، والآية نهت عن إبطال الأعمال، والنهي إذا تجرد عن القرائن فإنه يقتضي التحريم، فالإبطال حرام، وترك الحرام واجب، فيكون إتمام ما شرعنا فيه واجب سواء كان واجباً أم مندوباً.

الدليل الثاني: ما أخرجه مسلم وأبو داود، والنسائي، ومالك وأحمد عن طلحة بن عبيد الله أن أعرابياً قال: يا رسول الله: ماذا فرض الله علي من الصلاة قال: «خمس صلوات في اليوم والليلة» قال: هل علي غيرهن قال: لا إلاَّ أن تطوع».

وجه الاستدلال: أنه يلزمك التطوع إن تطوعت وإن كان تطوعاً في أصله.

أي: إن دخلت في التطوع يلزمك إتمامه، وإن كان في الأصل هو تطوع لا يلزم المكلف فعله، لكن لزم بسبب دخولك فيه.

الدليل الثالث: ما أخرجه أبو داود والترمذي والإمام مالك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين، فأهدي لنا حيس فأفطرنا، ثم سألنا رسول الله ﷺ فقال: «اقضيا يوماً مكانه».

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث يدل دلالة واضحة على أن المندوب يلزم بالشروع فيه بدليل: أن الرسول ﷺ أوجب عليهما القضاء.

الدليل الرابع: أن النفل المشروع فيه يلزم؛ قياساً على نفل الحج ونفل العمرة فإن المشروع فيهما نفلاً يصير واجب الأداء بعد الشروع فيه، فكذلك الإتمام بعد الشروع في الأداء في غير الحج والعمرة يجب؛ حقاً للشرع.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ : كما أن نفل الحج ونفل العمرة، يجب بالشروع فكذلك أي نفل يشرع فيه يجب إتمامه، ولا فرق، بجامع أن كلاً من الحج والعمرة وغيرهما يطلق عليه اسم «النفل».

الدليل الخامس: أن النفل المشروع فيه يلزم؛ قياساً على النفل المنذور فكما أن النفل المنذور صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فهو أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدَّى.

* * *

الــراجـــح

بعد ذكر أدلة الفريقين تبين لي أن الراجح هو المذهب الأول وهو مذهب الشافعية والحنابلة وهو أن المندوب أو النفل لا يلزم بالشروع فيه، ولا يؤاخذ المكلف في قطعه؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن النفل شرع على هذا الوصف وهو أنه غير لازم حيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، وما دام أنه شرع على هذا الوجه وهذا الوصف فوجب أن يبقى كذلك بعد الشروع فيه ولا يصير لازماً؛ لأن حقيقة النفل لا تتغير بالشروع، فالقول بلزوم المندوب بالشروع فيه يجعل الشروع مغيراً للحكم المشروع فيه، بينما الشروع لا يغير شيئاً، والأصل: بقاء ما كان على ما كان حتى يأتي شيء يغيره والشروع في النفل لا يقوى على تغيير الندب من كونه ندباً إلى الوجوب.

الثاني: أن المندوب لو كان يتغير بالشروع فيه لأضيف قيد في تعريفه

يفيد ذلك، ولكن كل تعريفات الأصوليين للمندوب لم تشر إلى ذلك، بل إنها أكدت على أن المندوب «لا عقاب في تركه» أو أنه: «لا يلحق بتركه ذم» أو «لا يذم في تركه» فتلاحظ أن هذه التعريفات نفت العقاب والذم في ترك المندوب، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فيكون المعنى: لا عقاب ولا ذم في ترك المندوب سواء شرع فيه أو لم يشرع فيه.

أما ما استدل به أصحاب المذهب الثاني فيمكن أن نجيب عنها بما يلي فنقول:

أولاً: استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ ۝٣٣﴾ [محمد: ٣٣] حيث قالوا: «إن الإبطال محرم وترك الحرام واجب، فيكون إتمام ما شرعنا فيه من الأعمال واجب ولو كان نفلاً» يجاب عنه بأربعة أجوبة:

الجواب الأول: على فرض أن الآية خاصة بما نحن فيه فإن النهي يحمل على التنزيه، لا على التحريم، وعلى هذا يجوز للمكلف قطع النفل إذا شرع فيه.

فإن قلت: ما الذي صرف النهي من التحريم إلى التنزيه؟

قلتُ: إن النهي لا يقتضي التحريم إلاَّ إذا تجرد عن القرائن الصارفة، وهنا وجدت قرينة صرفت هذه الصيغة عن التحريم إلى التنزيه وهي: الأحاديث السابقة التي ذكرناها ضمن أدلة القائلين بأنه يجوز أن يقطع النفل المشروع فيه، فلو قلنا: إن هذه الآية تفيد تحريم قطع النفل المشروع فيه، وتلك الأحاديث تفيد جواز قطع النفل المشروع فيه: لوقع تعارض، ولما رأينا أن تلك الأحاديث لا تحتمل معنى آخر دلت على أن المتنفل يجوز أن يقطع هذا النفل ورأينا أن الآية تحتمل أن المراد التحريم أو التخصيص: توصلنا إلى أن الأحاديث خاصة بما نحن فيه، والآية عامة، ومعروف أن

العام إذا عارض الخاص قدم الخاص على العام؛ جمعاً بين الدليلين وبناء على هذا يكون التحريم في الآية للتنزيه، وإذا ثبت هذا فإنه يجوز لمن شرع في النفل أن يقطعه بلا إثم ولا قضاء عليه.

الجواب الثاني: على فرض أن النهي في الآية للتحريم وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالردة بدليل الآية التي قبلها وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّواْ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَىٰ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗا وَسَيُحۡبِطُ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴿٣٢﴾ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد: ٣٢ ـ ٣٣].

الجواب الثالث: على فرض أن النهي في الآية للتحريم، وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالرياء، وهو رأي ابن عباس وابن جريج ومقاتل كما نقله بعض المفسرين كالزمخشري والقرطبي، ونقله ابن عبد البر عن أهل السنة.

الجواب الرابع: على فرض أن النهي في الآية للتحريم، وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالكبائر، وهذا مذهب المعتزلة، فالمعتزلة فسروا الآية بمعنى: لا تبطلوها بالكبائر، قاله الزمخشري في «الكشاف».

وهذا الجواب مبني على قاعدة المعتزلة المعروفة في الكبائر، لا على قاعدة أهل السنة والجماعة قال الإمام أحمد ـ مبيناً معنى القاعدتين ـ : «قاعدة أهل السنة على أن الكبائر ـ ما دون الشرك ـ لا تحبط حسنة مكتوبة؛ لأن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً، وقاعدة المعتزلة موضوعة على أن كبيرة واحدة تحبط ما تقدمها من الحسنات ولو كانت مثل زبد البحر» حكى هذا القول عنه ابن المنير الإسكندراني في «حاشية الكشاف».

ثانياً: استدلالهم بقوله ﷺ ـ للأعرابي ـ : «لا إلاَّ أن تطوع» حيث قالوا إن دخلت في التطوع فإنه يلزمك أن تتمه» يجاب عنه بأن الاستثناء في قوله ﷺ: «لا إلاَّ أن تطوع» منقطع، أي أنه لا علاقة له بما تقدم بدليل أن النبي ﷺ قد أبطل تطوعه بفطره بعد نية الصوم، وبدليل قوله ـ في حديث عائشة لما أكل مما أهدي إليه ـ : «كنت قد أصبحت صائماً» وبدليل: أن كبار الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يقطعون صيام النفل من غير نكير.

ثالثاً: استدلالهم بحديث عائشة حيث قال النبي ﷺ لها ولحفصة: «اقضيا يوماً مكانه» يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن الحديث ضعيف مرسل عند أكثر العلماء: قاله ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» وقال فيه الترمذي: «فيه مقال»، وقال أبو داود «لا يثبت» وإذا كان كذلك فلا يستطيع أن يعارض الأحاديث الصحيحة الثابتة التي أثبتت أن المندوب لا يلزم بالشروع.

الجواب الثاني: على فرض ثبوت هذا الحديث فإن الأمر في قوله: «اقضيا» محمول على الاستحباب وليس على الوجوب، والقرينة التي صرفت الأمر هذا من الوجوب إلى الاستحباب هي الأحاديث السابقة التي احتج بها أصحاب المذهب الأول، والتي أثبتت أن النفل أو المندوب لا يلزم بالشروع فيه.

رابعاً: استدلالهم بقولهم: «إن النفل المشروع فيه يلزم قياساً على نفل الحج والعمرة» يجاب عنه بأن قياس النفل المشروع فيه على نفل الحج ونفل العمرة قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن نفل الحج والعمرة، يفارق نفل غيرهما من وجوه:

الأول: أن النية في نفل الحج والعمرة لا تختلف عن النية في

فرضهما، فهي في كل منهما قصد التلبس بالحج والعمرة، وهذا ليس متحققاً في غيرهما من النوافل؛ حيث إن نية النفل غير نية الفرض.

الثاني: تجب الكفارة فيهما بالجماع كما تجب في فرضهما، بخلاف وجوب الكفارة بالإفطار في الصيام، فإنها تجب في الفرض دون النفل.

الثالث: يجب المضي في الحج والعمرة مع فسادهما، ويلزم إتمامهما مثل فرضهما، بخلاف بقية النوافل فبفسادها يتحقق الخروج منها.

وبهذا تبين أن ندب الحج والعمرة يفارق غيره من المندوبات، فثبت أن قياسكم غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق.

خامساً: استدلالهم بقولهم: «إن النفل المشروع فيه يلزم؛ قياساً على النفل المنذور» يجاب عن ذلك بأنا نتكلم عن النفل المطلق، والنفل المنذور قد قيد بالنذر حيث أوجب الناذر على نفسه ذلك، فهذا أيضاً قياس مع الفارق حيث إن كلامنا في النفل المطلق، وهذا يختلف عن النفل المقيد فافترقا.

تنبيه: المذهب الأول وهو: أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه مطلقاً هو رواية عن الإمام أحمد ــ كما قلنا ــ وهناك روايتان عنه في هذه المسألة هما:

الرواية الأولى: أنه يجب إتمام صوم التطوع ولزوم القضاء إن أفطر دون غيره هذه رواية حنبل عن الإمام أحمد.

الرواية الثانية: أنه يجب إتمام الصلاة دون الصوم؛ لمشابهة الصلاة للحج في كونها ذات إحرام وإحلال بخلاف الصدقة المتطوع بها والقراءة والأذكار فلا يلزم إتمامها بالشروع فيها.

* * *

أثر الخلاف السابق على الفروع الفقهية

ذكرنا فيما سبق أن العلماء اختلفوا في المندوب هل يلزم بالشروع فيه أو لا؟ على مذهبين:

الأول: لا يلزم المندوب بالشروع فيه أي: يجوز قطعه مطلقاً.

الثاني: يلزم المندوب بالشروع فيه أي: لا يجوز قطعه مطلقاً.

وذكرنا أدلة الفريقين فهل لهذا الخلاف في هذه القاعدة الأصولية أثر في الفروع الفقهية؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: نعم لقد أثَّر هذا الخلاف في الفروع، وإليك بعضاً من المسائل الفقهية التي تأثرت به:

المسألة الأولى: أن المعذور في حج النفل يتحلل فهل يقضي أو لا؟

فأصحاب المذهب الأول قالوا: إنه يتحلل ولا قضاء عليه؛ تبعاً لما ذهبوا إليه من أن النفل لا يلزم بالشروع فيه.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إنه يتحلل ويلزمه قضاؤه؛ تبعاً لما ذهبوا إليه من أن النفل يلزم بالشروع فيه.

المسألة الثانية: إذا شرع في صوم التطوع، أو صلاة التطوع فهل يلزمه بالشروع فيه؟

فأصحاب المذهب الأول قالوا: إنه لا يلزمه ويجوز قطعه والانصراف عنه متى ما شاء؛ لأن الشروع في الشيء لا يغير حكمه فهو تطوع وندب أولاً وآخراً ويستمر على ذلك.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: يلزمه المضي بما شرع فيه من التطوع والندب.

● ● ●

هذا آخر المجلد الأول من كتاب : «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة نفع به الإسلام والمسلمين، ويليه المجلد الثاني وأوله: «المباح»

فهرس موضوعات المجلد الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ تنبيه على مسألة فرعية وهي: أنه لو أخر المكلف الواجب الموسع إلى زمن مع أنه يغلب على ظنه عدم البقاء إلى ذلك الزمن، ثم بان خطأ ظنه فيقي فهل يكون ذلك الفعل قضاء أو أداء؟	٤٤٨
ـ المذاهب في ذلك، والأداء وأدلة كل مذهب، والراجح، والجواب عن المذهب المرجوح	٤٤٨
ـ تنبيه آخر على مسألة فرعية وهي: أن بعضهم قد مثل للواجب الموسع بالحج، وهذا فيه نظر، بيانه	٤٤٩
ـ أدلة الشافعية ومن وافقهم على أن الحج واجب موسع	٤٤٩
ـ أدلة الجمهور على أن الحج ليس بواجب موسع، بل هو مضيق	٤٥٠
ـ بيان أن الراجح هو مذهب الجمهور، وبيان سبب الترجيح	٤٥٠
ـ الجواب عما استدل به الشافعية على مذهبهم	٤٥١
● ما لا يتم الواجب إلاَّ به:	**٤٥٣**
ـ أسماء هذه المسألة	٤٥٣
ـ أشهر أسماء هذه المسألة، وأشملها	٤٥٣
ـ تحرير محل النزاع في هذه المسألة	٤٥٣
ـ المناهج التي اتبعها بعض الأصوليين لتحرير محل النزاع	٤٥٣
ـ الطريقة المثلى في تحرير محل النزاع، ودليل ذلك	٤٥٦
ـ المذهب الأول: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، وهو مذهب الجمهور	٤٥٧
ـ الأدلة على ذلك	٤٥٧
ـ تنبيه: في بيان خلاف العلماء في مقدمة الواجب هل وجبت من نفس الصيغة، ومن دلالتها؟	٤٥٩
ـ الأقوال في ذلك	٤٦٠

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

• • •